نقد الخطاب الاستشراقي

الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية

الدكتور ساسي سالم الحاج

الجزء الثاني

دار المدار الإسلامي

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير/أي النار 2002 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 4165/ 2001
ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-062-X
دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف: نقوش

دار المدار الإسلامي

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج، طابق 5،
خليوي: 933989 ـ 03 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961
بيروت ـ لبنان

توزيع دار أويـا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر، ص.ب: 13498، هاتف: 4448750 ـ 4449903 ـ 3338571. 21 . 00218 ـ فاكس: 4442758 . 21 . 00218، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

المقدمة...

تعرضنا في الجزء السابق من دراستنا إلى الظاهرة الاستشراقية من حيث مفهومها، والمراحل التي مرّت بها، والدوافع التي سعت إلى تحقيقها، والمناهج العلمية التي اتبعها صنّاعها في دراسة الحضارة والقضايا الإسلامية المتعددة. وتعرضنا فيهما أيضاً إلى آراء المستشرقين حول القرآن الكريم من حيث ترجمته، ومصادره، وكيفية جمعه، وترتيبه، وكتابته، والأحرف السبعة التي نزل بها، وتقسيمه من حيث الزمان والمكان وبيان خصائصه وغيرها من القضايا التي حاول المستشرقون الطعن فيها. وبعد عرضنا لآرائهم حاولنا الرد عليها، وتفنيدها، ودحضها، وبيان أوجه الخطأ فيها. ثم درسنا آراء هؤلاء الناس حول السُّنة النبوية، فتطرقنا إلى تطورها، ومصطلحاتها، وأثرها في التشريع الإسلامي، وكيفية وقوع الوضع فيها، وجهود علماء المسلمين لتنقيتها، وتقسيمها من حيث الشكل والمضمون إلى دراسة السند والمتن، وشبهات المستشرقين حولها وردودنا المطوّلة عليها..

ولقد أشرنا في أماكن مختلفة من دراستنا إلى اتباعنا للمنهج الوصفي التحليلي، فنورد آراء المستشرقين حول القضايا التي قمنا بالتطرّق إليها، ثم نحاول الرّد عليها وتحليلها وإعطاءها ما تستحق من عناية طبقاً للرؤية الإسلامية عليها. ومقارعة حججهم بحجج وأدلّة علمية حاولنا أن نكون فيها منصفين، وعلى تطبيق المناهج العلمية الصارمة حريصين، والابتعاد عن الهوى والتحامل سالكين.

وهكذا سنستمر في هذا الجزء في دراسة قضيتين أساسيتين تعرّض لهما

المستشرقون بحثاً وتمحيصاً ألا وهما السيرة النبوية والفقه الإسلامي. وسنسلك في معالجتهما نفس المنهج الذي طبقناه على القضايا الإسلامية الأخرى التي أتينا على ذكرها. فسنتعرض إلى آراء المستشرقين حول البيئة العربية الجغرافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية قبل البعثة المحمدية، ثم نتطرّق إلى سيرة الرسول ﷺ قبل بعثته ونزول الوحي عليه. ونتلمّس العوامل الداخلية والخارجية التي قادت خطواته حتى وصوله إلى الرسالة الكبرى التي كُلِّف تبليغها. ثم نحلّل الدعوة الإسلامية في مراحلها الأولى، والناس الذين استجابوا لها، وأولئك المعارضين لها، والعوامل والأفكار والعقائد التي جاءت بها، وأثر هذه المسائل مجتمعة في انتشار الدعوة. ونحلل أيضاً جميع الشبهات التي أوردها هؤلاء الناس على هذه السيرة محاولين الرّد على كلِّ المطاعن الموجهة إليها. وسنبين العوامل التي أدت إلى نجاح هذه الدعوة، والصراع الذي اندلع بين أنصارها ومعارضيها وأثرها على تطورها بعد هجرة الرسول ﷺ إلى موطنه الجديد الذي بدأت فيه الدولة الإسلامية الجديدة من حيث قوانينها ونظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية وكل منحى من مناحي حياتها.

سنتعرض في هذا الجزء إلى منظور المستشرقين حول الفقه الإسلامي وبيان مصادره النقلية والعقلية، وكيفية تطوّره لمواكبة المستجدات والحوادث الطارئة بعد الفتوحات الإسلامية، وكيفية تأثره بالعوامل والمصادر الخارجية، والرّد على هذه المطاعن طبقاً لورودها من قِبَلِهِمْ. وسنبيّن في هذه الدراسة أن الفقه الإسلامي بمصادره الإسلامية الخالصة يتميز بميزتين أساسيتين تجعلانه صالحاً للتطبيق في كل زمان وكل مكان ألا وهما: الأصالة والاستمرارية.

سنقسم هذا الجزء إلى فصلين رئيسيْن:

الفصل الأول: المستشرقون والسيرة النبوية.

الفصل الثاني: المستشرقون والفقه الإسلامي.

الفصل الثالث

المستشرقون والسيرة النبوية

تمهيد

لن نتعرّض في هذه الدراسة إلى آراء المستشرقين الأوائل حول السيرة النبوية. ولا نريد الإشارة إلى أقوال المتعصبين منهم حولها. ولا نبتغي أن نعيد على القارىء تلك الترهات والأساطير التي سطرها رجال الدين الغربيون في القرون الوسطى وبداية القرون الحديثة عن النبي العربي ﷺ. ولا نريد اقتباس تلك الجمل والعبارات البذيئة التي وصف بها الشاعر الإنجليزي «جون لوجيت John Lydgate» رسولنا، كالمزيف، والساحر، والزاني، ووضيع الأصل، ومنتحل شخصية المسيح، المصاب بالصرع، الذي تأكل الحمامة الحب من أذنه، والثور يحمل له على قرنيه جِرَارَ اللبن والعسل. . . وغيرها من الترهات والسباب البذيء الذي يصف موته بسبب كونه نهماً، ولأنه أفرط في شرب الخمر، ووقع في بركة وأكلته الخنازير[1].

كما أننا لا نود أن نحلل مدى صحة ادّعاءات «دانتي أليجيري» عندما وضع النبي وصنفه في الفئة التي أطلق عليها «باذري الفتنة والشقاق» وأنه موجود مع ابن عمه في الوادي التاسع من الدائرة الثامنة للجحيم، وأنه يعاقب يوميّاً بتقسيمه إلى شطرين على نحو متكرر لا ينتهي من أعلاه إلى أسفله[2]. لأن هذا الوصف الخيالي كسابقه يدل على ذلك الحقد الدفين الذي يكنه رجالات المسيحية وكهنتها وكتّابها وشعراؤها للرسول ﷺ الذي يمتاز بعكس الصفات والخصال التي وصفوه بها.

ولا أريد كذلك التطرّق إلى آراء بعض المستشرقين الذين نفوا وجود الرسول العربي جملة وتفصيلاً. واعتبروا سيرته، وكفاحه، ومسعاه لتأسيس دين جديد أدّى إلى

(1) Jhn Lydgate; Fall of princes, éd. Henry Bergen, 1924, London, pp: 920 - 923.

(2) DANTE Alighieri; La divine comedie, ed, Librairis Garnier Freres, Paris, 1930, pp: 106 - 108.

تمهيد

لن نتعرّض في هذه الدراسة إلى آراء المستشرقين الأوائل حول السيرة النبوية. ولا نريد الإشارة إلى أقوال المتعصبين منهم حولها. ولا نبتغي أن نعيد على القارىء تلك الترهات والأساطير التي سطرها رجال الدين الغربيون في القرون الوسطى وبداية القرون الحديثة عن النبي العربي ﷺ. ولا نريد اقتباس تلك الجمل والعبارات البذيئة التي وصف بها الشاعر الإنجليزي «جون لوجيت John Lydgate» رسولنا، كالمزيف، والساحر، والزاني، ووضيع الأصل، ومنتحل شخصية المسيح، المصاب بالصرع، الذي تأكل الحمامة الحب من أذنه، والثور يحمل له على قرنيه جِرَارَ اللبن والعسل... وغيرها من الترهات والسباب البذيء الذي يصف موته بسبب كونه نهماً، ولأنه أفرط في شرب الخمر، ووقع في بركة وأكلته الخنازير[1].

كما أننا لا نود أن نحلل مدى صحة ادّعاءات «دانتي أليجيري» عندما وضع النبي وصنفه في الفئة التي أطلق عليها «باذري الفتنة والشقاق» وأنه موجود مع ابن عمه في الوادي التاسع من الدائرة الثامنة للجحيم، وأنه يعاقب يومياً بتقسيمه إلى شطرين على نحو متكرر لا ينتهي من أعلاه إلى أسفله[2]. لأن هذا الوصف الخيالي كسابقه يدل على ذلك الحقد الدفين الذي يكنه رجالات المسيحية وكهنتها وكتّابها وشعراؤها للرسول ﷺ الذي يمتاز بعكس الصفات والخصال التي وصفوه بها.

ولا أريد كذلك التطرّق إلى آراء بعض المستشرقين الذين نفوا وجود الرسول العربي جملة وتفصيلاً. واعتبروا سيرته، وكفاحه، ومسعاه لتأسيس دين جديد أدّى إلى

(1) Jhn Lydgate; Fall of princes, éd. Henry Bergen, 1924, London, pp: 920 - 923.

(2) DANTE Alighieri; La divine comedie, ed, Librairis Garnier Freres, Paris, 1930, pp: 106 - 108.

حضارة جديدة عبارة عن أسطورة وهمية لا أساس لها من الناحية الواقعية طالما كانت هذه السيرة لم تسجل على وثائق مكتوبة أو مرسومة على آثار مقروءة بحيث يمكنهم التثبُّت من صحتها والتحقق من مدى صدق المعلومات الواردة فيها.

إن الإشارة إلى هذا السَّيْلِ من الشتائم والسباب التي يكيلها رجال الدين المسيحيون في القرون الوسطى، ونظرتهم المتعصبة ضد السيرة النبوية تعطينا فكرة عن تلك العلاقة السّيئة التي تربط المسيحية بالإسلام. وتبرهن للقارئ المسلم على تلك النظرة المتحاملة على دينه ورسالة نبيّه من خلال حياته الذاتية والتي لم تنته فصولاً إلى يوم الناس هذا.

ونحن إذ ننقل للقارئ نماذج من هذه الترهات فإننا نريد أن يلم بهذا النوع من التفكير التعصبي المشوب بالعداوة والحقد الشديدين اللذين لم يسلم منهما حتى مَنِ اعتبروا أنفسهم من روّاد العلم الحاليين ومن طالبي الحقيقة العلمية دون سواها.

فإذا كان القدماء يصفون النبوة ومقاييسها ومن يتحلّى بها بالصدق في القول، لأن الله هو مصدر الصدق ولا يمكن أن يصدر عنه الكذب، وبالطيبة والفضائل النبيلة، وبالقدرة على الإتيان بالمعجزات، وبالكتاب المقدس المتنزل عليهم من الملكوت الأعلى لإرشاد الأمم إلى عبادة الله الواحد الصمد، فإن الكاتب الديني المتعصب «بدرو دي ألفونتو» يصف نبيّنا العربي بعدم قدرته على التنبؤ، وأن كتابه الذي نزل عليه غير معزَّز بالمعجزات، وأنه شرّير وكاذب، وكان ذا شهوات جامحة، ومتعجرفاً في الحياة بسبب نفوذه المغتصب[1].

وهؤلاء الكتّاب عندما يؤرخون لحياة الرسول المبكرة فإنهم يصفون ولادته بأوصاف ممقوتة لا تتفق وما تواتر لدينا من معارف ومعلومات نُقِلت إلينا من طريق الروايات الممحَّصة. فهم يقولون عنه: إنه كان رديء الولادة والسمعة، وإنه كان فقيراً ويتيماً ومريضاً، وإنه كان قليل الشأن في قومه، وإنه تلقى دينه من الرهبان النصارى كبحيرى وغيره، وإن زواجه من خديجة كان من أجل المال، وإنه بعد أن أصبح غنيّاً أخذ يضع خططه المستقبلية للوصول إلى السلطة، وإنه استطاع رويداً رويداً وبفضل المكر والخداع أن يدّعيَ النبوة، ويفرض نفسه على قومه بقوة السلاح، وأحاط نفسه

---

(1) NORMAN Daniel, Islam and the west, the Making of an Image. Edinburgh, 1980.
في مجلة الفكر، العدد الثاني والثلاثون، السنة الخامسة، يونيه 1983، ص 274.

«بزمرة» من منتهكيَ الحرمات المقدسة، وقطاع الطرق والسالبين، والقتلة واللصوص، وبأعماله هذه دبّ الرعب في منطقته، ونشر سلطانه الديني على قومه.

فإذا كانت الآراء التي عرضناها عليك تعكس فكرة أولئك المتعصّبين عن الرسول الكريم ﷺ فإنها لم تختلف كثيراً بالنسبة إلى المستشرقين والكتّاب الغربيين المحدثين. فهذا المونسنيور «كولي» يقول في كتابه «البحث عن الدين الحق»: «برز في الشرق عدوّ جديد هو الإسلام الذي أسس على القوة، وقام على أشد أنواع التعصب. ولقد وضع محمد السيف في أيدي الذين تبعوه وتساهل في أقدس قوانين الأخلاق. ثم سمح لأتباعه بالفجور والسلب. ووعد الذين يهلكون في القتال بالاستمتاع الدائم بالملذات في الجنة. وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وإفريقيا وإسبانيا فريسة له... ولكن ها هي النصرانية تضع سيف شارل مارتل سدّاً في وجه سير الإسلام المنتظر عند بواتييه. ثم تعمل الحروب الصليبية في مدى قرنين تقريباً في سبيل الدين، فتدجج أوروبا بالسلاح وتنجي النصرانية. وهكذا تقهقرت قوة الهلاك أمام راية الصليب، وانتصر الإنجيل على القرآن وعلى ما فيه من قوانين الأخلاق الساذجة»[1].

وهذا الدكتور «غلوور» يقول في كتابه «تقدم التبشير العالمي»: «كان محمد حاكماً مطلقاً، وكان يعتقد أن من حق الملك على الشعب أن يتبع هواه ويعمل ما يشاء. وكان مجبولاً على هذه الفكرة، فقد كان عازماً على أن يقطع عنق كلِّ من لا يوافقه في هواه. أما جيشه العربي فكان يتعطّش إلى التهديد والتغلّب، وقد أرشدهم رسولهم إلى أن يقتلوا كل من يرفض اتباعهم ويبعد عن طريقهم»[2].

وهكذا ترى أن فكرة التعصب والتحامل والتزوير في السيرة النبوية لم تختلف لدى رجال الدين المتعصبين ولا عند المستشرقين المحدثين، وإنما تصب أفكارهم في وعاء واحد وهو التهجم على النبي العربي ﷺ، والتشكيك في دعوته، والشك في سيرته، ووصفه بأوصاف لا تتفق والحقائق العلمية التي سنشير إليها في حينها.

فإذا تركنا أمثال هؤلاء الناس واقتربنا من بعض المستشرقين المعاصرين. والذين ادّعوا أنهم وقفوا حياتهم في دراساتهم الإسلامية على الحقيقة العلمية المجردة، فإننا

---

(1) د. عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، مقال منشور في كتاب «مناهج المستشرقين» المرجع السابق، ص 127.

(2) المرجع السابق، ص 128.

نلاحظ أن هذه الظلال لا تزال تخيم على السيرة النبوية مثلما خيّمت على القضايا الإسلامية الأخرى التي أشرنا إليها في دراساتنا السابقة.

فهذا صاحبنا «جولدزيهر» يرى في السيرة النبوية أن ماضي الرسول قبل بعثته يتلخّص في ولادته نحو عام 570م في الفرع الهاشمي الفقير المنتمي إلى قبيلة قريش القوية والذي له القيادة بمكة. وقد ولد يتيماً، وربّاه أقاربه، وكان يكسب رزقه بطريقة قاسية وبسيطة في آن واحد. فقد اشتغل راعياً، ثم أصبح تاجراً لحساب سيدة غنية اسمها خديجة عندما بلغ من العمر خمسة وعشرين عاماً. وبعد أن تزوّج من هذه الأرملة الغنية التي تكبره بخمس عشرة سنة انتهت همومه المادية وأصبح بدوره تاجراً[1]. ويستطرد جولدزيهر، قائلاً: «إنه خلال رحلاته المتعددة التقى ببعض اليهود والنصارى الزاهدين، وأصبح يفكر شيئاً فشيئاً في الحياة الخلقية والدينية السيِّئة بمكة، وأصبح ضميره يتعمق في هذه الأمور عن طريق التفكير والتأمل، وهكذا أصيب بقلق مؤلم ظهر على السطح عن طريق الاضطرابات العصبية، فانزوى في الجبال مفكراً في مصير أمته، وهكذا أصبح ثائراً ضد نظام الحياة المكية. واختلطت تجاربه الشخصية بالمعارف التي استقاها من اليهود والنصارى إلى أن تحولت على هيئة «رؤى» Visions وأحلام وهلوسة التي عكست شعوره بالثورة ضد الماضي، وكونت هذه الأمور في مجملها ما أذاعه وبشّر به في قادم الأيام».

ويمضي جولدزيهر في تحاليله حول السيرة النبوية قائلاً: «إن تبشير النبي العربي ما هو إلاّ مزيج منتخب من معارف وآراء دينية، عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها تأثراً عميقاً، والتي رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلٰهية. لقد تأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بإيحاء قوة التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحياً إلٰهيّاً، فأصبح ـ بإخلاص ـ على يقين بأنه أداة لهذا الوحي»[2].

(1) WAARDENBURG, L'islam dans le miroir de l'occident, op. cit, p. 32.

(2) Goldziher, Die Religion des Islams, 1922, P. 104. in, WAARDENBURG, op. cit, p.33.

ويصف جولدزيهر مراحل الدعوة الإسلامية الأولى من خلال تصرفات النبي وأفعاله وأقواله وخطورة المهمة التي نذر نفسه لإنجازها بأنه ـ أي الرسول ـ قد بشّر بمذهبه للمرة الأولى بحماس لم يفتر ولم تعوزه المثابرة، وبعقيدة ثابتة بأن هذا المذهب يحقق مصلحة الجماعة الخاصة، وقد كان في ذلك كله مظهراً لإنكار الذات برغم سخرية الجمهور به[1].

ويرى جولدزيهر أن الرسول خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجترها في قرارة نفسه، وهو منطو في تأملاته أثناء عزلته. ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة والتي يلمح فيها أثر حالته المرضية نراه ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين، ورأى أن مكة، بالرغم من احتلالها لمركز من المراكز الهامة الخطيرة لعبادة الأوثان والأصنام، تتحكم في حياتها المادة، وكبرياء الجاهلية، وسيطرة الأغنياء على الفقراء، فأخذ يشكو من هذه التصرفات حتى تملكه ـ بعد الخلوة والتأمل في الجبال المحيطة بمكة ـ شعور بأن الله يدعوه ليذهب إلى قومه منذراً إياهم بما يؤدي بهم ضلالهم من الخسران المبين[2].

ويعطي جولدزيهر للهجرة أهمية رئيسة في نشر الدعوة الإسلامية ونجاحها على مرّ العصور. فهو يرى أن الرسول قد هاجر إلى يثرب مدفوعاً بسخرية قومه. وقد وجد فيها أرضية صالحة لنشر دعوته، وقد استمر في الشعور برسالته وبوجوب تأديتها، ولكن تبشيره اتخذ ـ إلى جانب ذلك ـ اتجاهاً جديداً، فلم يصبح حديثه حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة وما يكون فيها، بل إن تلك الحالة جعلت منه أيضاً مجاهداً وغازياً، ورجل دولة، ومنظم جماعة جديدة أصبحت تتسع وتنمو شيئاً فشيئاً. عندئذ اتخذ الإسلام ـ باعتباره نظاماً ـ شكله النهائي، وعندئذ ظهرت البذور الأولى لنظامه الاجتماعي والفقهي والسياسي[3].

ومن هنا يسبغ جولدزيهر هذه الأهمية البالغة على الهجرة لأنه يرى أن الإسلام

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، دار الرائد العربي، بيروت، بدون تاريخ، ص 6.

(2) المرجع السابق، ص 7.

(3) المرجع السابق، ص 7.

قد ولد بالمدينة، وفيها رسمت الخطوط الرئيسة لحياته التاريخية. فالهجرة هي مرحلة هامة في تاريخ الإسلام لا فيما يتعلق فقط بتغيير مصير الأمة الخارجي، بل هي مرحلة هامة من نواح عديدة مختلفة، تناولت طابع رسالة النبي أيضاً. ففي مكة كان يشعر بأنه نبي يتمم برسالته سلسلة رسل التوراة. ولكنه الآن يريد إصلاح دين إبراهيم وإعادته إلى أصله بعد أن نال منه التغيير والإفساد، أي أنه يريد إقامة دين الله الواحد كما جاء به إبراهيم، كما أنه بوجه عام كان مصدقاً لما سبق أن أوحاه الله لمن تقدمه من الرسل والأنبياء[1].

وإذا كان جولدزيهر وصف مولد الرسول وتوجهاته باعتباره نبيّاً فإن المستشرق الهولندي «سنوك هرجرونيه» يركّز خاصة على تطوره باعتباره شخصاً طبيعيّاً. فحياته الأولى تتسم بالشدة والصرامة، ومعطياته الطبيعية التي لم تصل إلى تفتح عادي ومقرونة بعصبية ظاهرة منحت له ضميراً امتاز بالسمو والرفعة. ويرى الرسول ـ حسب وجهة نظره ـ أنه كان شاعراً بقدراته الاستثنائية التي خنقها الرهط المحيطون به، وهذا الأمر قاده إلى التفكير مليّاً وبعمق في معنى الحياة[2]. وهكذا عندما أصبح راشداً وتحت ضغط الحياة ومشاكلها اتصل بالجماعات الدينية التي لها كتب مقدسة كاليهود والنصارى، وتعلّم منهم مفهوم يوم الحساب الأخير الذي يجازى فيه المرء طبقاً لتصرفاته في الدنيا، فالجنة من نصيب المتّقين والنار مثوى للكافرين. كما أنه استمع من هذه الجماعات الدينية عن وجود رسل حملوا رسائل إلٰهية إلى أقوامهم ومدعمين بكتب مقدسة كموسى وعيسى. عندئذٍ فكّر في غياب نبي عربي واقتنع بضرورة مجيئه، وقد اختلطت هذه القناعة بضميره السامي، ومن هنا ولدت توجهاته الإصلاحية التي ساعد على ظهورها ـ بالإضافة إلى العوامل السابقة ـ حياته الشقية وحالة مكة السيئة. ولكي يُحقق أغراضه فقد علم بقيمة الوحي الإلٰهي الذي كان معروفاً بدوره لدى اليهود والنصارى وكان نتيجة ذلك كله وجود القرآن[3].

ويرى هرجرونيه أن الدعوة المحمدية في مراحلها الأولى تتميز بعقيدة النبي في

---

(1) المرجع السابق، ص 10.

(2) المرجع السابق، ص13.

(3) HUR GRONJE (S). Der islam, 1924, p. 657, in WAARDENBURG, islam, op. cit. p. 33.

عدالة الله يوم القيامة. فهو يعظم هذه العدالة التي ستؤدي إلى جزاء كلّ إنسان طبقاً لما قدمت يداه. ويرى في التاريخ مسيرة الجنس البشري الذي يحتاج في فترات عديدة إلى أنبياء يقودونه إلى الخضوع لله. ومن هنا كان اعتقاده أنه خاتم الأنبياء أُرسل إلى العرب لهدايتهم إلى الطريق المستقيم. فالتاريخ بالنسبة إلى الرسول عبارة عن سلسلة متلاحقة من ذلك التعارض الذي يظهر جليّاً في التصرفات الحمقاء للمجتمع المكي التي تناقض عدالة الله وحكمته كما هي معروفة لدى أهل الكتب المقدسة. وقد استمر الرسول في هذه الدعوة مدة اثنتي عشرة سنة مواجهاً بصلابة وإيمان معارضةَ قومه وتهديدهم له حتى هجرته إلى يثرب رفقة حفنة من أصحابه، هذه الهجرة التي لها الأثر الحاسم في الدعوة الإسلامية[1].

ويفصل هرجرونيه بين حالة الرسول قبل الهجرة وحالته بعدها. ويرى أنه في الحالة الثانية لم يعد رئيساً دينيّاً فحسب ولكنه أصبح مرشداً في جميع الأمور السياسية والقانونية والعسكرية للمجتمع المدني. وأصبحت لقراراته القوة القانونية الملزمة، هذه القرارات التي تفصح عنها الآيات القرآنية التي يتعرض بعضٌ منها أحياناً للنسخ طبقاً للظروف والقضايا المطروحة أمامه. وكان يتردد في اتخاذ القرارات المعقّدة طالما لم يسيطر كلية على الموضوع المطروح أمامه، ومن هنا كانت الحملات العسكرية التي ينظمها تخضع للظروف المحيطة بها، ولم يضع الرسول في حسبانه خططاً منظمة لغزو العالم وإن كان هذا الهدف لم يكن بعيداً عن خط سيره الأساسي[2].

وعلى الصعيد الديني فإن هرجرونيه يعتقد أن الرسول بعد هجرته إلى المدينة اصطدم بالجالية اليهودية الموجودة هناك، لأنها لم تعترف برسالته كما لم تعترف بصفته كخاتم للأنبياء والمرسلين. وهذا الاتجاه قاده إلى تغيير مفهومه حول طبيعة ديانته من جهة، كما قاده إلى اتخاذ موقف متميز ضد الديانتين اليهودية والمسيحية من جهة أخرى.

وقد قاده هذا الموقف إلى خلق أسطورة «إبراهيم» ليميّز الدين الإسلامي عن الديانتين السابقتين له. فعندما كان الرسول بمكة لم ير في إبراهيم إلاّ أحد الأنبياء المرسلين. أما في المدينة فإنه لم ينظر إليه باعتباره جدّ العرب فحسب ولكنه كان يراه

(1) Ibid, op. cit, p. 658.

(2) WAARDENBURG, L'islam, op. cit, p. 36.

مسلماً حنيفاً وما كان من المشركين. كما أن موسى وعيسى قد بعثا بعده وأن أتباعهما زوّروا الديانة الإسلامية التي أتى بها إبراهيم وحرّفوها عن أصلها الحقيقي. وبهذه الطريقة أكّد الرسول أصالة دينه ومصداقيته في مواجهة الديانتين الأخريين: اليهودية والمسيحية، ومن هذه اللحظة استقل الإسلام عنهما، واتخذ شعائر دينية متلازمة معهما. واعتبر أن إبراهيم هو مؤسس الكعبة، وحافظ على شعائر الحج الأولى باستثناء ما كان متعارضاً وبعض مبادئه الجديدة، ووجّه الصلاة إلى الكعبة باعتبارها قبلة المسلمين بدلاً من بيت المقدس، وجعل من الحج فريضة أساسية لا غنى عنها للمسلمين لمن له القدرة عليها وهي الفريضة التي أسسها إبراهيم بعد بنائه الكعبة بمساعدة ابنه إسماعيل[1].

أما المستشرق الألماني «بيكر» فإنه يرى استناد قاعدة النبوة المحمدية إلى ظاهرة «الكهانة» المعروفة لدى العرب الجاهليين. فالرسول عبارة عن كاهن عربي ممتزج بالمثالية المسيحية، وهذه الرابطة دفعته إلى النبوة بشعور كونه رسول الله[2]. وقد حدث ذلك بشعور ديني قوي وصادق، ولولا ذلك ما تخلى عن حياته المادية المستقرة والمريحة وهو في الأربعين من عمره، وهو يرى في أنبياء اليهود السابقين مرآة ذاتية له، وقد تقمصهم في تجاربه الدينية مفترضاً أن يكون للنبي نجاح ظاهر، ومن هنا كان الوحي الذي هو كلمة الله ينزل إليه بالنبوة، ويخاطبه مباشرة[3].

أما محتوى الوحي الذي يتلقاه فهو إنذار بيوم الحساب، وتصوير للحياة الأخرى Eschatologiques، وضرورة الإيمان بالله ووحدانيته قبل فوات الأوان. ولكن بيكر يرى أن الوحدانية لا تأتي في المقام الأول من الرسالة المحمدية ولكن الذي يسبقها هو يوم الحساب الذي سيقع يوماً ما على العالم كالصاعقة، وفي هذا التحليل يتفق «بيكر» مع «جولدزيهر» كما أسلفنا بيانه.

ويصر «بيكر» بدوره على أهمية «الهجرة» التي يراها قد سطرت اتجاهاً جديداً للرسول. ويرى أن الميتافيزيقية تأخرت إلى المرتبة الثانية تاركة المقام الأول للصراع على السلطة السياسية، كما أصبح الدين المبشِّر به في مكة مرتبطاً في المدينة بالدولة.

(1) HURGRONJE, Islam, op. cit, p. 672, in WAARDENBURG, op. cit, p. 38.

(2) HURGRONJE, V G, T. I.P. 32; in WAARDENBURG, op. cit, p. 39.

(3) Ibid, op. cit, p. 35.

ومن هنا كان الاتصال بين الدين والدولة الإسلاميين[1]. وفي المدينة فرضت العبادات كالصلاة والصوم والزكاة التي تحددت بدقة بعد وفاته. وكما كانت القطيعة بينه وبين المسيحية قد حصلت في مكة من قَبْلُ فإنها قد تعززت هي الأخرى في مواجهة اليهودية، وقد تبلور عنها الدعوة إلى دين إبراهيم «الحنيف» «المسلم». هذه القطيعة التي دفع اليهود عنها ثمناً قاسياً[2].

أما المستشرق البريطاني «ماكدونالد» فقد استرعى الأنظار إلى حالة الجزيرة العربية السياسية، والاقتصادية، والقومية، والروحية إبّان مولد الرسول. فالجزيرة العربية في ذلك الزمان لا تعاني من المشاكل الاقتصادية الخطيرة الناجمة عن زيادة السكان في هذا الإقليم المجدب فحسب ولكن تزايد الشعور القومي في مواجهة فارس وبيزنطة، وقيام نهضة أدبية عربية خالصة ممثلة في الشعر والنثر، ونمو روحي يقظ وقلق أثارته الديانة المسيحية قد شغل الأفكار، وأصبحت البيئة العربية جاهزة لاستقبال الدين الجديد خاصة أن البيئة الدينية المكية لم تكن خالصة من هذه الإرهاصات، فهؤلاء قوم بمكة أطلق عليهم الحنفاء، وآخرون يعبدون الأصنام التي يرونها تقربهم إلى الله زلفى، وهذه الملائكة التي يطلقون عليها بنات الله تلهم ذلك الاتصال وتعززه بين الله وعباده. فمفهوم الإلهام معروف في منطقة الشرق الأوسط المنتمية إلى الحضارة السامية. وقد عرفت هذه الحضارة النبوة التي تفتحت في بني إسرائيل، ولكنها ليست مجهولة كذلك لدى العرب الذين يرونها تتمثل في بعض الشعراء الملهمين وبعض الخواص الذين يعقدون اتصالات لا مرئية مع العالم الآخر، هذا الإلهام الذي يتجلى تارة في الشعر وتارة أخرى في الحِكَمِ والأمثال[3].

ففي هذه البيئة المضطربة التي حكم عليها بالجهل والسوء، والظلم والاستغلال، ولد محمد، وقد رأى من واجبه مساعدة الفقراء والمعوزين، وتأثّر بالزهاد المسيحيين من جهة، وآثار الحضارات والمدن البائدة والمنقرضة من جهة أخرى. وقد قادته هذه

(1) Ibid, op. cit, p. 37.

(2) Ibid, op. cit, p. 37.

(3) MACDONALD; Aspects of Islam, 1911, pp. 13 - 14; in WAARDENBURG, op. cit, p. 141.

التأثيرات مجتمعة إلى مهمته المستقبلية التي وقف عليها حياته لتطهير هذه البيئة من الشرك وإزالة جميع مظاهر الفقر والمسغبة.

أما بالنسبة إلى الإلهام المحمدي فإن ماكدونالد يعطيه تفسيراً نفسيًّا، ويرى أن عقله لا يستوعب ما يتلقاه فيعيد ما يسمعه بأسلوبه الشخصي المليء بالتعبيرات الخيالية. وبهذه الطريقة الخاصة استوعب الأفكار والمذاهب اليهودية والمسيحية[1].

فالقرآن ـ طبقاً لماكدونالد ـ هو التعبير الروحي الصادر عن النبي العربي الذي يتلقاه عن الوحي السماعي تارة وعن رؤيته لِلْمَلَكِ الذي ينزل به تارة أخرى. وبعد تردده وشكه المبتدئ فيما يراه ويسمعه استقر في ذهنه أخيراً أن ما ينزل عليه هو وحي من الله لا علاقة للأرواح الشريرة به كالشياطين والجن وغيرها[2].

أما عن الدعوة المحمدية فإن ماكدونالد يراها تدعو إلى وحدانية الله الذي لا إله سواه، وهي دعوة توحيد خالصة نقية من أية آلهة أخرى مع الله مهما كان نوعها، ولا واسطة بينه وبين مخلوقاته الذين يتوصلون إليه عن طريق العبادة والصلاة[3].

أما صاحبنا «ماسينيون» فلا يرى في الرسول العربي إلا نبيًّا مخلصاً وصادقاً في رسالته. فهو يراه مخلصاً لأنه لم يدَّعِ الخوارق والمعجزات، ولا يمنح صكوك الغفران، ولا يعلم الغيب وما سيحدث فيه له ولأتباعه، ولا يعرف مصيره ومصير أصحابه يوم الحساب، ولكنه كان بشيراً ونذيراً. ومن أجل تنفيذ المهمة التي أوكل بها فقد دعا قومه إلى التوحيد بجميع السبل السلمية، ولكن عندما أعيته الحيلة، وترك مسقط رأسه مهاجراً إلى المدينة، نظّم أمور مجتمعه الجديد، واضطر إلى استخدام السلاح لتحقيق ما كلّفه به ربه.

وبالرغم من صدق الرسول وإخلاصه في صحة دعوته فهو لم يستبد بالأمر دون أصحابه، فكان يشاورهم في كل الأمور، ويشركهم في اتخاذ القرارات التي تهم مجتمعه. وباختصار لم تكن له أي ادعاءات أخرى سوى إيمانه بصدق رسالته والعمل

(1) Ibid, op. cit, p. 142.

(2) Ibid, op. cit, p. 142.

(3) MACDONALD, Religious attitude and Life in Islam, 1909, p. 38, in WAARDENBURG, op. cit, p. 143.

على إبلاغها مهما كلفه ذلك من مشاق[1].

ونحن لو قوّمنا وحلّلنا آراء هؤلاء المستشرقين عن نبيّنا العربي لوجدنا أن الثلاثة الأوائل. جولدزيهر، وهرجرونيه وبيكر، قد اتفقوا على أن الرسول قد أتى بدين عالمي حتى وإن لم يعلن عن ذلك صراحة حالة كونه يحدِّد دعوته للعرب دون سواهم، ولكن القرآن قد أوضح المفهوم الدقيق لرسالة الإسلام العالمية. فتبلورت عالمية الإسلام بوضوح بعد موت الرسول، واتحاد القبائل العربية المتفرقة التي وجهت طاقاتها العسكرية للأقطار المجاورة لها، وهكذا اتخذت الدعوة المحمدية صبغتها العالمية.

وبالرغم من موت الرسول المفاجئ، وبين ذهول أصحابه الذين لم يتوقعوا اختفاءه بهذه السرعة ودينهم ومجتمعهم لا يزال في طور الإنشاء والتكوين، فقد لعق هؤلاء الناس جراحهم المعنوية، وشمّروا عن ساعد الجد لنشر الدعوة التي أتى بها نبيُّهم وقد نجحوا في ذلك عندما ترسَّموا خطاه، وطبقوا تعاليم القرآن الموحى بها إليه واتبعوا سنته.

ويرى هؤلاء المستشرقون أن وفاة الرسول قد قادت إلى فصل الدين عن الدولة، وهو رأي تعسفي لا يخضع للحقيقة العلمية لأن دراسة الإسلام وفهمه الفهم الصحيح لا يتمّان إلاّ من خلال جمعه لهاتين الحقيقتين: الدين والدولة في آن واحد. ولعلهم قصدوا من قولهم ذلك أن دراسة الإسلام وفهم الدعوة المحمدية لا يتم إلاّ بدراسة العناصر الدينية التي جاء بها من جهة، ودراسة تطور الإسلام وفهم مناحيه السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى.

أما بالنسبة إلى شخصية الرسول فإن بيكر يعتبره غريباً عن المجتمع العربي الذي تسود فيه الوثنية. فهو لم تربطه به علاقة وطيدة قبل بعثته، بل إن جميع الظواهر تنبئ عن اشمئزازه منها ومن عاداتها وأصنامها وتصرفاتها. ويرى هذا المستشرق أن آثار الديانتين اليهودية والمسيحية كانت ظاهرة في أفقه ولكنها مخالفة لجوهر الوثنية العربية ومن هنا كان حكمه الجائر على الإسلام بأنه قد تطور خارج الجزيرة العربية[2]. أما

(1) MASSIGNON; Les Trois priéres d'abraham, 1935, pp: 24 - 41.

(2) BECKER, Islam studient, op. cit, p. 339.

التأثيرات مجتمعة إلى مهمته المستقبلية التي وقف عليها حياته لتطهير هذه البيئة من الشرك وإزالة جميع مظاهر الفقر والمسغبة.

أما بالنسبة إلى الإلهام المحمدي فإن ماكدونالد يعطيه تفسيراً نفسيًّا، ويرى أن عقله لا يستوعب ما يتلقاه فيعيد ما يسمعه بأسلوبه الشخصي المليء بالتعبيرات الخيالية. وبهذه الطريقة الخاصة استوعب الأفكار والمذاهب اليهودية والمسيحية[1].

فالقرآن ـ طبقاً لماكدونالد ـ هو التعبير الروحي الصادر عن النبي العربي الذي يتلقاه عن الوحي السماعي تارة وعن رؤيته لِلْمَلَكِ الذي ينزل به تارة أخرى. وبعد تردده وشكه المبتدئ فيما يراه ويسمعه استقر في ذهنه أخيراً أن ما ينزل عليه هو وحي من الله لا علاقة للأرواح الشريرة به كالشياطين والجن وغيرها[2].

أما عن الدعوة المحمدية فإن ماكدونالد يراها تدعو إلى وحدانية الله الذي لا إله سواه، وهي دعوة توحيد خالصة نقية من أية آلهة أخرى مع الله مهما كان نوعها، ولا واسطة بينه وبين مخلوقاته الذين يتوصلون إليه عن طريق العبادة والصلاة[3].

أما صاحبنا «ماسينيون» فلا يرى في الرسول العربي إلا نبيًّا مخلصاً وصادقاً في رسالته. فهو يراه مخلصاً لأنه لم يدَّع الخوارق والمعجزات، ولا يمنح صكوك الغفران، ولا يعلم الغيب وما سيحدث فيه له ولأتباعه، ولا يعرف مصيره ومصير أصحابه يوم الحساب، ولكنه كان بشيراً ونذيراً. ومن أجل تنفيذ المهمة التي أوكل بها فقد دعا قومه إلى التوحيد بجميع السبل السلمية، ولكن عندما أعيته الحيلة، وترك مسقط رأسه مهاجراً إلى المدينة، نظّم أمور مجتمعه الجديد، واضطر إلى استخدام السلاح لتحقيق ما كلّفه به ربه.

وبالرغم من صدق الرسول وإخلاصه في صحة دعوته فهو لم يستبد بالأمر دون أصحابه، فكان يشاورهم في كل الأمور، ويشركهم في اتخاذ القرارات التي تهم مجتمعه. وباختصار لم تكن له أي ادعاءات أخرى سوى إيمانه بصدق رسالته والعمل

---

(1) Ibid, op. cit, p. 142.

(2) Ibid, op. cit, p. 142.

(3) MACDONALD, Religious attitude and Life in Islam, 1909, p. 38, in WAARDENBURG, op. cit, p. 143.

على إبلاغها مهما كلفه ذلك من مشاق[1].

ونحن لو قوّمنا وحلّلنا آراء هؤلاء المستشرقين عن نبيّنا العربي لوجدنا أن الثلاثة الأوائل. جولدزيهر، وهرجرونيه وبيكر، قد اتفقوا على أن الرسول قد أتى بدين عالمي حتى وإن لم يعلن عن ذلك صراحة حالة كونه يحدِّد دعوته للعرب دون سواهم، ولكن القرآن قد أوضح المفهوم الدقيق لرسالة الإسلام العالمية. فتبلورت عالمية الإسلام بوضوح بعد موت الرسول، واتحاد القبائل العربية المتفرقة التي وجهت طاقاتها العسكرية للأقطار المجاورة لها، وهكذا اتخذت الدعوة المحمدية صبغتها العالمية.

وبالرغم من موت الرسول المفاجئ، وبين ذهول أصحابه الذين لم يتوقعوا اختفاءه بهذه السرعة ودينهم ومجتمعهم لا يزال في طور الإنشاء والتكوين، فقد لعق هؤلاء الناس جراحهم المعنوية، وشمّروا عن ساعد الجد لنشر الدعوة التي أتى بها نبيُّهم وقد نجحوا في ذلك عندما ترسَّموا خطاه، وطبقوا تعاليم القرآن الموحى بها إليه واتبعوا سنته.

ويرى هؤلاء المستشرقون أن وفاة الرسول قد قادت إلى فصل الدين عن الدولة، وهو رأي تعسفي لا يخضع للحقيقة العلمية لأن دراسة الإسلام وفهمه الفهم الصحيح لا يتمّان إلاّ من خلال جمعه لهاتين الحقيقتين: الدين والدولة في آن واحد. ولعلهم قصدوا من قولهم ذلك أن دراسة الإسلام وفهم الدعوة المحمدية لا يتم إلاّ بدراسة العناصر الدينية التي جاء بها من جهة، ودراسة تطور الإسلام وفهم مناحيه السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى.

أما بالنسبة إلى شخصية الرسول فإن بيكر يعتبره غريباً عن المجتمع العربي الذي تسود فيه الوثنية. فهو لم تربطه به علاقة وطيدة قبل بعثته، بل إن جميع الظواهر تنبئ عن اشمئزازه منها ومن عاداتها وأصنامها وتصرفاتها. ويرى هذا المستشرق أن آثار الديانتين اليهودية والمسيحية كانت ظاهرة في أفقه ولكنها مخالفة لجوهر الوثنية العربية ومن هنا كان حكمه الجائر على الإسلام بأنه قد تطور خارج الجزيرة العربية[2]. أما

(1) MASSIGNON; Les Trois priéres d'abraham, 1935, pp: 24 - 41.

(2) BECKER, Islam studient, op. cit, p. 339.

رأيه حول نبوّته فقد كان بيكر متحفظاً في حكمه عندما قال: «إننا نعرف كثيراً عن محمد حتى نحكم على كماله، ونعرف عنه شيئاً قليلاً لإنصافه[1]. أما بالنسبة إلى أتباعه فكلما طال الزمان، ومرت السنون زادت أقواله وأفعاله لديهم مثالية وقدسية»[2].

أما سنوك هرجرونيه فإنه لم يصدر حكماً على شخصية الرسول ولكنه يراه «رجلاً مثلنا» أسس ديناً استقى مفاهيمه من الخارج[3]. أما وصفه لحياة النبي الروحية فإنه يخضعها للتطورات النفسية عندما يقول: «انتهى المكيون إلى الخضوع له، وأخضعوا العالم بسبب تعاليم دينه، ونحن الذين نرتاب فيما يفترضه العلم الحقيقي، فإنه لا يسعنا إلاّ أن ندعوَه محمداً ونبحث في القرآن والأحاديث بكثير من الحذر عن بعض نقاط سيرته الأساسية ومهمته التي أنجزها حتى نتمكن من فهم سمو رسالته الروحية التي تغلبت على شقاء شبابه فأثّرت على المحيطين به بذلك السمو الروحي الذي تطور إلى توجهات لم تكن خالية من المؤثرات اليهودية والمسيحية»[4].

إن صورة النبي لهذا المستشرق يراها حية، فهناك منطق باطني لهذه الحياة المشرقة، فطالما قُبِلَتْ نبوّته من قِبَلِ مجتمعه فإنه سار قدماً إلى الأمام لا يلوي على شيء في الطريق الذي اختاره. إنه يرى الرسول صادقاً في رسالته معتقداً في أعماق نفسه أن الله قد أرسله مبشراً ومنذراً لقومه، وقد احتفظ بهذا الاعتقاد بشدة وعناد إلى النهاية، وبالتالي فإن أي تحليل طبي ونفسي أو باثولوجي لهذه الحياة لا يستطيع النفاذ إلى أعماقها لأن «حياة صانعي التاريخ تفلت أخيراً من نقد المؤرخين»[5].

أما جولدزيهر فقد أصدر حكماً على النبي، إلاّ أنه لم يتورط في متاهات الأحكام الطبية فهو يقول في هذا الصدد: «لا نريد أن نتتبع خطوة فخطوة المراحل «الباثولوجية» التي نشأ فيها الشعور بهذا الوحي واعتقاده وتثبيته في نفسه. ومن أجل هذا علينا أن نذكر كلمة ذات معنى قالها «هارناك» عن الأمراض التي تصيب الرجال

---

(1) Ibid, op. cit, p. 348.

(2) Ibid, op. cit, p. 158.

(3) HURGRONJE «S». V G, i, 330, in WAARDENBURG, op. cit. p. 42.

(4) HURGRONJE «S» Mohammedanisme, 1916, p. 43; in WAARDENBURG, op, cit, p. 43.

(5) HURGRONJE, Islam, op. cit, p. 672, in WAARDENBURG, op. cit, p. 43.

الذين هم فوق البشر دون سواهم «والتي يستقون منها حياة جديدة كانت قبل ذلك مجهولة، كما يتخذون منها قوة تهدم جميع العقبات، ومن ذلك حمية النبي أو الحواري»[1].

ويشيد جولدزيهر بأصالة محمد الذي اعترض جميع المفاهيم العربية، والأمر الذي قاده إلى تصفية الجاهلية، وقد نجح في عمل فشل فيه العديد من الأنبياء العرب السابقين. ويرى جولدزيهر خلاف ذلك أن أفكاره ليست أصيلة، فالدراسات التاريخية أثبتت استعارته للصوم من اليهود، والصلاة من المسيحيين. ولكن مقابل ذلك فقد رفض كهنوتية الإسلام وتجسيد الله ولم يخف طبيعته البشرية، وكان على ما يبدو مدركاً بإخلاص إدراكاً صحيحاً ضعفه الإنساني، وكان يريد أن يرى فيه المؤمنون رجلاً له عيوب الإنسان ومن ثَمَّ كان عمله أعظم من شخصه. ولم يشعر في نفسه أنه قدّيس، ولم يرد أن يعتبر كذلك[2].

ومع ذلك فقد اعتبرته الأجيال اللاحقة مثاليّاً في جميع صفاته، معصوماً من الأخطاء، كامل الصفات، يمتلك مواهب تفوق البشر، فيراه الإسماعيليون مثلاً «فيض الذكاء العالمي ذاته». ولكنه ـ أي الرسول ـ لم يضع نفسه في هذا المقام خاصة عندما أصبح رئيساً لدين ودولة أسسهما بالوسائل المادية الدنيوية التي تتجلى في ذلك الصراع الذي قاده طوال حياته. وكان هذا الصراع يختلف طبقاً للمراحل التي مرت بها الدعوة الإسلامية، فهو لم يعد في مرحلة «المدينة» ذلك النبي الذي يرى أن «الكلمة أقوى من السيف». ولكن كلما أخذ عمله يتقدم تقدماً خارجيّاً، تَمَّ التحول تدريجيّاً: فبعد أن كان تحت سلطان الرؤى التي تتعلق بالدار الآخرة، والتي كانت تملأ نفسه وتؤثّر في تبشيره خلال المرحلة الأولى من نبوته، نراه انتقل إلى الأماني الدنيوية القوية التي صار لها التفوق من خلال مراحل نجاحه. وهذا هو ما طبع الإسلام التاريخي بطابع الدين الحزبي المتناقض تناقضاً مطلقاً مع مرحلته الأولى، حيث لم يفكر في مملكة دائمة في عالم مصيره إلى الفناء. ولكنه أوصى بتحقيق رسالة مستقبلية لأمته، وهي جهاد الكافرين، والتوسع في نشر الإسلام وفي سيطرته التي هي سيطرة الله على أوسع

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق، ص 6.
(2) جولدزيهر، المرجع السابق، ص 26.

نطاق. ومن ثمّ فإن مهمة المجاهدين في الإسلام لم تكن هداية الكافرين فحسب، بل وإخضاعهم أيضاً[1].

بالنسبة إلى الإجابة عن السؤال المطروح في الدوائر الاستشراقية: هل كانت دعوة النبي إقليمية قومية أم هل كانت لها أبعاد عالمية؟ يجيب جولدزيهر: إنه بالرغم من الآراء المتعارضة حول هذا الموضوع فإنه يراه مبعوثاً للناس كافة، لأن نظرته الداخلية ـ أي الرسول ـ قد امتدت منذ أول رسالة إلى مدى أوسع وأفق أرحب، برغم أفقه الجغرافي المحدود الذي لم يكن ليترك له مجالاً للتفكير في صنع خطة أولية لدين عالمي، فمنذ بدء الأمر كانت فكرته عن رسالته أن الله أرسله «رحمة للعالمين». وهناك جملة تكررت كثيراً في القرآن، وهي وصف التعاليم الإلٰهية بأنها «ذكر للعالمين». والمقصود بذلك هو الإنسانية بأوسع معانيها. كما أن التواتر من الأحاديث الإسلامية نفسها يعبّر عن إدراك النبي أن رسالته موجهة إلى الجنس الإنساني بأسره أو إلى الناس كافة، وقد عبّر ـ أي الرسول ـ عن فكرته في فتح العالم بأقوال واضحة، وتنبأ عنها بأعمال رمزية، وعلى العموم فإن جولدزيهر يرى أن محمداً كان يتصوّر الإسلام بوجه عام قوة تتجاوز بكثير حدود الشعب العربي وتشمل جزءاً كبيراً من الجنس البشري[2].

إن الحكم الذي أصدره المستشرق البريطاني ماكدونالد على النبي يتسم بصفتين مختلفتين؛ إحداهما: الحالة المرضية ـ الباثولوجية ـ التي تنتابه أحياناً خاصة في المراحل الأولى للدعوة الإسلامية، والأخرى مصداقيته في رسالته، واعتقاده الجازم النابع من أعماق ضميره بأنه نبي موحى إليه من الله. إلا أنّه بعد إصدار حكمه هذا لا يستبعد أنه هو الآخر واهم فيما ذهب إليه، فالمستشرق ـ كما يقول ـ جدير بإطلاق أحكام وهمية حول أصل الوحي الذي هو عبارة عن توليد أحداث مناقضة للنواميس الطبيعية[3].

وبعد تحليله لطبيعة الوحي في مكة والمدينة يصل إلى نتيجة غريبة مفادها أن النبي في حقيقة أمره عبارة عن شاعر على طراز شعراء العرب الأقدمين إلا أنه شاعر «ثمل في حب الله»[4].

---

(1) المرجع السابق، ص 30 ـ 31.

(2) المرجع السابق، ص 31 ـ 32.

(3) MACDONALD, Attitude, op. cit, pp. 69 - 156. in, WAARDENBURG, op. cit. p. 146.

(4) Ibid, op. cit, p. 146.

وعلى خلاف ذلك «ماسينيون» الذي يشترك مع ماكدونالد في مصداقية محمد وإخلاصه العميق لألوهية دعوته، ولكنه لا يشاركه في حكمه الثاني الخاص بالمراحل الباثولوجية التي مرّ بها الرسول إبّان مراحل دعوته. فهو يراه ـ أي الرسول ـ نبيّاً صادقاً اضطر بعد هجرته إلى المدينة لاتخاذ كلّ الإجراءات السياسية، والدبلوماسية، والاقتصادية والحربية لتحقيق هدفه الأساسي المتمثل في نشر دعوته الإسلامية في الآفاق. فهو نبيّ حقيقي لأنه لا يعطي لنفسه موضعاً أكثر مما وضعه الله فيه وهو ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾. ولأنه رفض بشدة أن يمنح صكوك الغفران. ولأنه كان يشاور أصحابه في كل الأمور ولا يقطع رأياً بدونهم. وليس له أية ادعاءات أخرى سوى مهمته النبوية، ولكنه يرى فيه اتجاهاً إلى الصوفية الذي يتمثل في الشهادة لله بالوحدانية وفي إسرائه إلى بيت المقدس للاقتراب منه. ويرى ماسينيون أنه كان بمكنة محمد الاتحاد بالله إبّان إسرائه لبيت المقدس، إلاّ أنه لم ينتهز هذه الفرصة، ومن هنا جاء ذلك الحكم الصارم في الإسلام والقاضي باستحالة الاتحاد الصوفي مع الله. ولم يجرؤ على خرق هذا الحكم إلاّ «الحلاج» الذي دفع حياته ثمناً لذلك[1].

أما عن معرفة حياة الرسول الباطنية فإن ماسينيون يعترف باستحالة الولوج إليها لاستجلاء كنهها لنقص الوثائق من جهة، ولعدم الاستناد إلى السور القرآنية التي جاءت غامضة حولها من جهة أخرى، خلافاً لحياته الخارجية المتميزة بالإرادة القوية، والاعتدال، والحذر، والصبر، واللطف، والكياسة، والنظرة الثاقبة للأمور، وهي صفات رئيس دولة وقائد حربي مناور امتزج فيه حب النظام بالإيمان العميق[2].

وينتهي ماسينيون إلى حكم على الرسول مفاده أنه ليس نبيّاً دعيّاً محتالاً، يعطي الخرافات والأساطير، ولكنه كان نبيّاً صادقاً مخلصاً في دعوته. إلاّ أنه كان نبيّاً سلبيّاً لم يتعدّ دوره التذكير باليوم الآخر، والإشهاد على قومه بأنه أبلغهم رسالات ربه، وامتناعه عن إعطاء صكوك الغفران، وهنا ـ كما يقول ماسينيون ـ تكمن مصداقية الرسول، فلو كان نبيّاً إيجابيّاً ـ أي أنه ادعى ما ليس فيه ـ لكان نبيّاً مزوّراً.

(1) Massignon; Les trois prières d'abraham, op. cit p 16 - 17, in WAARD ENBURG, op. cit, p. 147.

(2) Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 1454, o. 144, in WAARDENBURG, op. cit, p. 148.

هكذا أوردنا لمحة من نظرات المستشرقين المتخصصين بالدراسات الإسلامية حول السيرة النبوية. وكان غرضنا من ذلك تعريف القارئ بهذه المنهجية التي سلكها هؤلاء الناس في تفسير حياة نبيّنا ﷺ. وهي المنهجية التي طالما أشرنا إلى سقمها في مجال الدراسات الإسلامية.

ونحن لم نردّ على الآراء التي أتينا على ذكرها، لأننا قد فعلنا ذلك في أغلب مباحث الجزء الثاني من كتابنا خاصة فيما يتعلق بالوحي الإلٰهي، وكيفية تأثر النبي في دعوته بالمصادر الداخلية والخارجية. والذي يهمنا في هذه المقدمة هو الكشف عن الطريقة العلمية التي سلكها المتأخرون من المستشرقين خلافاً لأسلافهم في دراسة السيرة النبوية والتي كانت تتسم بالتعصب الشديد والتجريح والإساءة. فأصبحت ـ طبقاً لما أوردناه ـ تتسم بتطبيق مناهج علمية مادية لا تلائم بطبيعة الحال نظرة المسلم المتدين الذي لا يشك في سيرة نبيّه طبقاً لما رواه عنها أسلافه، ولا يشك في صحة الوحي الإلٰهي المنزل إليه من السماء، ويستبعد كلَّ العناصر الداخلية والخارجية التي يقول المستشرقون إنها أثّرت تأثيراً بعيداً في دعوته. وللإنصاف نقول: إن ما أشرنا إليه من آراء لأصحابنا الخمسة جاءت خالية من أسلوب القدح والذم والتجريح، وحاولت تفسير هذه السيرة وفقاً لمنظور تحليلي اجتماعي مادي. ونود القول: إن هذا النوع من المنهجية قد طبق على دراسة النبي موسى وعيسى أيضاً حيث تعرّضت هاتان الشخصيتان للكثير من الدراسات المادية من قِبَلِ الأوروبيين، وقد لاقت هي الأخرى الانتقاد من الجماعات الدينية التابعة لها.

لقد مضى ذلك العهد الذي كانت تكتب فيه الدراسات التاريخية لتشويه شخصية الرسول والإساءة إليه وإلى الدين العالمي الذي جاء به. وإذا حصل من بعض أهل التعصّب والأهواء ذلك ـ وهؤلاء لا يخلو منهم زمان أو مكان ـ فإنها تصبح لا قيمة علمية لها، ولا يلتفت إليها أحد وسيطويها حتماً الإهمال والنسيان كما طويا هذا النوع من الدراسات التي أتينا لك بنماذج منها في هذه المقدمة.

أما نحن ـ وفي إطار منهجنا الذي ارتضيناه لأنفسنا ـ فسنعالج السيرة النبوية طبقاً لمنظور المستشرقين المحدثين، فنسرد آراءهم أولاً، ثم ندرسها ونفهمها حق الفهم ثانياً، ثم نتصدّى للردّ عليها سلباً أو إيجاباً ثالثاً.

نحدّد دراستنا على مناهج وتحليلات رأينا أنه من المناسب التعرّض لها لما تمتاز

به من جديد وحيادية نسبية، ولأنها ملائمة للدراسات العلمية الحديثة التي حاول صانعوها تطويعها لقسوة مناهج البحث الصارمة، والتي تتلاءم والمذاهب والتفسيرات العلمية التي تسود المجتمعات الغربية.

سنقتصر على مؤلفات استشراقية ثلاثة لمعالجة هذا الفصل؛ أولها كتاب «حياة محمد» للمستشرق الإنجليزي «وليام موير» باعتباره دراسة تاريخية سردية للسيرة النبوية، وثانيها «كتاب محمد» للمستشرق البريطاني «مونتجمري وات» مشفوعاً بكتابيه الآخرين «محمد في مكة» و«محمد في المدينة» باعتبار هذه الكتب الثلاثة دراسة اجتماعية للسيرة النبوية. وثالثها كتاب «محمد» لمكسيم رودنسون باعتباره دراسة تحليلية مادية اعتبرها كاتبها أسلم طريقة يمكن بها فهم حياة الرسول ودوره التاريخي وإنسانية رسالته التي أتى بها.

تنقسم هذه الدراسة إلى المباحث الآتية:

1 ـ **المبحث الأول**: البيئة العربية قبل البعثة المحمدية.

2 ـ **المبحث الثاني**: السيرة النبوية قبل البعثة المحمدية.

3 ـ **المبحث الثالث**: السيرة النبوية بعد البعثة بمكة.

4 ـ **المبحث الرابع**: السيرة النبوية بالمدينة.

المبحث الأول

المستشرقون والبيئة العَربيَّة قبل البعثة المحمَديَّة

اهتم المستشرقون اهتماماً بالغاً بالجزيرة العربية قبل الإسلام، فدرسوها من جميع جوانبها؛ الجغرافية، والسياسية، والاقتصادية والاجتماعية. وبعثوا لها بالرحالة والمستكشفين فعبروها من جميع جوانبها، وسبروا أغوارها، واكتشفوا معظم معالمها وآثارها، وحلّلوا النقوش والعاديات المبثوثة في أرجائها، كلُّ ذلك من أجل تفسير حقيقة علمية واحدة وقفوا أمامها مذهولين وهي: كيف خرج الإسلام من الجزيرة العربية؟.

لقد أشرنا في الجزء الأول من دراستنا هذه إلى أولئك الرحالة من المستشرقين الذين ارتادوا الجزيرة العربية، ونقبوا عن الآثار والتاريخ الجاهلي، واعتمدوا في ذلك على الآثار والنقوش، والمقابلات والمطابقات بين النصوص والروايات ونقدها،

والاستعانة بالكتب المقدسة القديمة التي تحدثت عن هذه الأصقاع، ولم تكن هذه الرحلات والدراسات تتم لغرض علمي فحسب ولكنها كانت تبحث في حقيقة الحال عن كيفية نشوء الإسلام في هذه الأصقاع وتأثره بالبيئات والمؤثرات والعوامل الداخلية والخارجية التي استند إليها الرسول في نشر دعوته.

أشار «مونتجمري وات» إلى أن الغرض الذي دعا إلى تقديم دراسة عن وصف البيئة العربية لحياة محمد هو التنبيه إلى العناصر الفاصلة لفهم رسالته ومنجزاتها[1]. وهذا الغرض الذي أشار إليه هذا المستشرق الذي حاول كتابة سيرة منصفة عن الرسول قد سعى إليه كل من تناول هذا الموضوع من «رحالة ومستشرقين» لأنهم لا يرون سبيلاً لفهم الرسالة الإسلامية دون فهم البيئة التي نشأ فيها وترعرع.

فهذا الأب «هنري لامانس» يكتب دراسة مستفيضة أطلق عليها «مهد الإسلام Le Berceau de l'Islam» و«مكة عشية الهجرة» و«مدينة الطائف عشية الهجرة»، و«العربية الغربية قبل الإسلام» و«معابد العربية الغربية قبل الإسلام» للبرهنة على أن الإسلام ونبيّه قد تأثّرا بهذه البيئة بما فيها من أخلاط وأوشاب وأوثان وتضارب القيم. وهكذا وصفت دراسته حتى من قِبَلِ زملائه بالتعصّب والمبالغة خاصة عندما استبعد من حسابه أخبار الفترة المكية للدعوة الإسلامية[2].

ويعتبر مونتجمري وات أن هناك عوامل عديدة يجب النظر إليها عند دراسة البيئة العربية قبل الإسلام أهمها العوامل الاقتصادية التي تتميز بانتشار الصحراء في تلك الأصقاع، وذكر أنها ـ أي الصحراء ـ لم يكن لها أي تأثير فاصل في تطور التوحيد عند محمد، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون للصحراء دور رئيس في ظهور الإسلام، خاصة أن مكة والمدينة عبارة عن جزيرتين في محيط من الصحارى تربطهما علاقة اقتصادية وثيقة بالبدو الذين يعتمدون على تربية المواشي وعلى قليل من الزراعة في بعض المناطق الخصبة بعد هطول الأمطار أو في بعض الواحات التي تكثر بها المياه الجوفية[3].

---

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص 15، بدون تاريخ.

(2) المرجع السابق، ص 9.

(3) المرجع السابق، ص 16 ـ 17 بتصرف كبير والأسلوب من عندنا.

ولعل السؤال الرئيس الذي حاول «وات» الإجابة عنه من خلال تعرّضه للعوامل الاقتصادية في الجزيرة العربية قبل الإسلام هو: هل ظهور ديانة جديدة في الحجاز وانتشار العرب في فارس وسوريا وإفريقيا الشمالية مرتبطان بتغيير اقتصادي خطير؟

ويجيب «وات» عن ذلك السؤال بأنه ليس هناك برهان وثيق على سوء الأحوال الجوية في الصحراء، فالحياة فيها كانت مقبولة، ولم تكن بذلك السوء الذي توصف به، كما أن العرب بعد الفتح الإسلامي يعودون إليها ويقيمون بها، بجانب وجود بعض الصناعات الصغيرة في الحجاز التي تفي بحاجة سكانه، الأمر الذي لا يجعل من الحياة قاسية بتلك الصورة التي صوّرها بعض المستشرقين خاصة «توينبي» الذي عزا الفتوحات الإسلامية إلى قحط الصحراء وجوع العرب[1].

ويصف الأب «لامانس» الجزيرة العربية بأنها عبارة عن مستطيل غير متوازي الأضلاع، عظيمة المساحة، تقع بين الهند والشرق القديم، وهي غير مضيافة، ولا يهمنا منها إلاّ الحجاز الذي ولد فيه الإسلام وتربّى فيه وانطلق منه إلى أرجاء العالم الفسيح. ودراسة الحجاز أساسية كما يقول «لا مانس» لفهم الديانة الإسلامية التي تحمل الطابع الاجتماعي للعربية القديمة[2]. فالقرآن يخاطب العرب ويشرِّع لهم. وهذا القول من «لامانس» يفهم منه إقليمية الدعوة الإسلامية التي لا يؤمن بعالميتها كما ذهب إلى ذلك معظم المستشرقين.

وعندما يصف «لامانس» جوَّ الحجاز فإنه يصفه بالقسوة والحرارة، وندرة نزول الأمطار، وقد أثر هذا الجوُّ القاسي في أبدان البدو النَّحيلة ولغتهم المنقطعة. وعند نزول الأمطار في فصل الربيع يتغذى البدو على ألبان ماشيتهم فتتحسن أحوالهم الجسدية النَّحيلة، ويعتمدون على جمالهم في الحل والترحال، ويأكلون لحومها، ويشربون ألبانها، ويتخذون ملابس وأغطية من أوبارها ويتداوون من الملاريا والحمى ببولها[3].

---

(1) توينبي، دراسة في التاريخ، الجزء الثالث، ص 439 ـ 453، ذكره «وات» في كتابه الآنف بيانه، ص 20 هامش رقم (1).

(2) LAMMENS (H.) L'islam, croyances et Institutions, 3ème édi, IMP. catholique, BEYROUTH, 1943, p. 5.

(3) LAMMENS, op. cit, p. 7.

والاستعانة بالكتب المقدسة القديمة التي تحدثت عن هذه الأصقاع، ولم تكن هذه الرحلات والدراسات تتم لغرض علمي فحسب ولكنها كانت تبحث في حقيقة الحال عن كيفية نشوء الإسلام في هذه الأصقاع وتأثره بالبيئات والمؤثرات والعوامل الداخلية والخارجية التي استند إليها الرسول في نشر دعوته.

أشار «مونتجمري وات» إلى أن الغرض الذي دعا إلى تقديم دراسة عن وصف البيئة العربية لحياة محمد هو التنبيه إلى العناصر الفاصلة لفهم رسالته ومنجزاتها[1]. وهذا الغرض الذي أشار إليه هذا المستشرق الذي حاول كتابة سيرة منصفة عن الرسول قد سعى إليه كل من تناول هذا الموضوع من «رحالة ومستشرقين» لأنهم لا يرون سبيلاً لفهم الرسالة الإسلامية دون فهم البيئة التي نشأ فيها وترعرع.

فهذا الأب «هنري لامانس» يكتب دراسة مستفيضة أطلق عليها «مهد الإسلام Le Berceau de l'Islam» و«مكة عشية الهجرة» و«مدينة الطائف عشية الهجرة»، و«العربية الغربية قبل الإسلام» و«معابد العربية الغربية قبل الإسلام» للبرهنة على أن الإسلام ونبيّه قد تأثّرا بهذه البيئة بما فيها من أخلاط وأوشاب وأوثان وتضارب القيم. وهكذا وصفت دراسته حتى من قِبَلِ زملائه بالتعصّب والمبالغة خاصة عندما استبعد من حسابه أخبار الفترة المكية للدعوة الإسلامية[2].

ويعتبر مونتجمري وات أن هناك عوامل عديدة يجب النظر إليها عند دراسة البيئة العربية قبل الإسلام أهمها العوامل الاقتصادية التي تتميز بانتشار الصحراء في تلك الأصقاع، وذكر أنها ـ أي الصحراء ـ لم يكن لها أي تأثير فاصل في تطور التوحيد عند محمد، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون للصحراء دور رئيس في ظهور الإسلام، خاصة أن مكة والمدينة عبارة عن جزيرتين في محيط من الصحارى تربطهما علاقة اقتصادية وثيقة بالبدو الذين يعتمدون على تربية المواشي وعلى قليل من الزراعة في بعض المناطق الخصبة بعد هطول الأمطار أو في بعض الواحات التي تكثر بها المياه الجوفية[3].

---

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص 15، بدون تاريخ.

(2) المرجع السابق، ص 9.

(3) المرجع السابق، ص 16 ـ 17 بتصرف كبير والأسلوب من عندنا.

ولعل السؤال الرئيس الذي حاول «وات» الإجابة عنه من خلال تعرّضه للعوامل الاقتصادية في الجزيرة العربية قبل الإسلام هو: هل ظهور ديانة جديدة في الحجاز وانتشار العرب في فارس وسوريا وإفريقيا الشمالية مرتبطان بتغيير اقتصادي خطير؟

ويجيب «وات» عن ذلك السؤال بأنه ليس هناك برهان وثيق على سوء الأحوال الجوية في الصحراء، فالحياة فيها كانت مقبولة، ولم تكن بذلك السوء الذي توصف به، كما أن العرب بعد الفتح الإسلامي يعودون إليها ويقيمون بها، بجانب وجود بعض الصناعات الصغيرة في الحجاز التي تفي بحاجة سكانه، الأمر الذي لا يجعل من الحياة قاسية بتلك الصورة التي صوّرها بعض المستشرقين خاصة «توينبي» الذي عزا الفتوحات الإسلامية إلى قحط الصحراء وجوع العرب[1].

ويصف الأب «لامانس» الجزيرة العربية بأنها عبارة عن مستطيل غير متوازي الأضلاع، عظيمة المساحة، تقع بين الهند والشرق القديم، وهي غير مضيافة، ولا يهمنا منها إلاّ الحجاز الذي ولد فيه الإسلام وتربّى فيه وانطلق منه إلى أرجاء العالم الفسيح. ودراسة الحجاز أساسية كما يقول «لا مانس» لفهم الديانة الإسلامية التي تحمل الطابع الاجتماعي للعربية القديمة[2]. فالقرآن يخاطب العرب ويشرِّع لهم. وهذا القول من «لامانس» يفهم منه إقليمية الدعوة الإسلامية التي لا يؤمن بعالميتها كما ذهب إلى ذلك معظم المستشرقين.

وعندما يصف «لامانس» جوَّ الحجاز فإنه يصفه بالقسوة والحرارة، وندرة نزول الأمطار، وقد أثر هذا الجوُّ القاسي في أبدان البدو النَّحيلة ولغتهم المنقطعة. وعند نزول الأمطار في فصل الربيع يتغذى البدو على ألبان ماشيتهم فتتحسن أحوالهم الجسدية النَّحيلة، ويعتمدون على جمالهم في الحل والترحال، ويأكلون لحومها، ويشربون ألبانها، ويتخذون ملابس وأغطية من أوبارها ويتداوون من الملاريا والحمى ببولها[3].

---

(1) توينبي، دراسة في التاريخ، الجزء الثالث، ص 439 ـ 453، ذكره «وات» في كتابه الآنف بيانه، ص 20 هامش رقم (1).

(2) LAMMENS (H.) L'islam, croyances et Institutions, 3ème édi, IMP. catholique, BEYROUTH, 1943, p. 5.

(3) LAMMENS, op. cit, p. 7.

ونفهم من وصف «لامانس» أن حياة العربي القاسية في الصحراء وما يعانيه من شقاء، ونقص في الماء والغذاء كان سبباً رئيساً للفتوحات الإسلامية التي دفعته إلى أقاليم خصبة غنية عوضته عن تلك البيئة الفقيرة القاسية.

أما المستشرق الفرنسي «مكسيم رودنسون» فإنه يصف الجزيرة العربية بأنها أرض واسعة، تبلغ مساحتها ثلثي أوروبا تقريباً. وسكانها قليلون، ومعظمها صحراء قاحلة، ويقف نزول الأمطار في بعض المناطق سنين طويلة. تتخللها وديان تسيل بالمياه وقت نزول الأمطار وهي علامة على ما كانت عليه من الخصب في غابر الأزمان. كما تتخلل هذه الصحارى بعض الواحات الخصبة التي تعتمد على المياه الجوفية وتقوم فيها زراعة بعض المحاصيل الزراعية والنخيل. ولكن الطابع الغالب على سكانها هو البداوة المعتمدة على الرعي. فهؤلاء البدو يعتمدون على الجمل في حِلِّهِمْ وتِرحالهم، فالعربي عالة على الجمل كما يقول «شبرنجر»[1].

وبما أن المستشرقين قد ركّزوا على الجمل باعتباره العامل الأساسي المساعد لمعيشة البدوي في الصحراء فإنه من المفيد أن نورد بعض المعلومات عن كيفية ظهوره في هذه الأصقاع.

يرى بعض العلماء أن الجمل قد أصبح حيواناً مستأنساً للإنسان في الألف الثاني قبل الميلاد[2]. ومنهم من رأى أن العربية الشرقية هي المكان الذي أصبح فيه هذا الحيوان أليفاً لأنه أصبح معروفاً لدى العراقيين القدماء الذين أطلقوا عليه اسم «حمار البحر»، وقد جاءهم من بادية الشام واستخدموه في القرن الثاني قبل الميلاد[3]. والجمل هو الذي استخدمه المسلمون في تلك الفتوحات الواسعة التي امتدت من الصين شرقاً إلى فرنسا غرباً، وعبروا به تلك الفيافي والقفار المجدبة حتى وصلوا به إلى تلك الأقاليم الغنيّة، لتلك الخصال التي يتميز بها في تحمّل العطش والتعب. وليس بعجب بعدئذ أن يقترن البدوي بالجمل الذي هو أداته في المواصلات والغذاء.

---

(1) RODINSON (M.) Mahomet, Edition du Seuil, 1961, p. 3.

(2) ALBRIGHT, From the stone age to christianity, Baltimore, 1961, pp: 107 - 120.

(3) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الأول، دار العلم للملايين، 1976، ص 198.

ونحن لا ننكر الأحوال الاقتصادية للجزيرة العربية طبقاً لما وصفها المستشرقون. فالطبيعة كانت قاسية، والطقس حارّاً، والأمطار نادرة، وقد كان لهذه الطبيعة أثرها في عدم ظهور مجتمعات كثيفة في الجزيرة العربية. ولكن ليست الحياة العربية بتلك القسوة الظاهرة التي صورها لنا المستشرقون، فتنزل الأمطار في فصل الشتاء في بعض المناطق خاصة في العربية الغربية والعربية الجنوبية، فتنبت الخضرة، وتظهر الأعشاب التي تتغذى عليها ماشيتهم. وهناك مناطق تظهر فيها بعض العيون والآبار فتقوم عليها بعض الزراعة الخفيفة كالحبوب والخضراوات ويكثر فيها النخيل الذي يعتبر إنتاجه مادة غذائية مفيدة للإنسان والحيوان على حدٍّ سواء.

ولا يتميز الطابع الاقتصادي للجزيرة العربية على حياة البدوي وجمله في تلك البيئة الطاردة، فهذه مدن وقرى تتجمع فيها الناس في مستوطنات متفرقة في أماكن خصبة غنية بالماء والزرع. وهذه المستوطنات تمارس إلى جانب ذلك التجارة والحرف اليدوية القائمة على المنتوجات الزراعية والحيوانية.

ولعل أهم المستوطنات الحضرية التي ظهرت في الجزيرة العربية هي مكة والمدينة، حيث تعتمد الأولى بصفة أساسية على التجارة، وتعتمد الثانية على الزراعة وتربية النخيل، وليست مدينة الطائف عنهما ببعيدة حيث تكثر بها أشجار النخيل والعنب لطيب هوائها وجودة تربتها.

وإذا تحدثنا عن المظاهر الاقتصادية للجزيرة العربية فإننا لا نغفل القسم الجنوبي منها حيث تكثر فيها الزراعة التي تعتمد على مياه الأمطار والعيون والآبار، وقام السكان بتشييد سد مأرب الشهير، وهو أمر له دلالته في الاهتمام بالزراعة، واستخدموا الأدوات المختلفة في هذا النشاط الاقتصادي الأساسي، وقد ظهرت أسماء هذه الأدوات الزراعية في لهجات الجزيرة العربية الجنوبية، وكذلك في النقوش التي رسمت على الحجارة وألواح الطين، ويظهر منها كيفية حرث الأرض وحصادها. وكل ذلك يبرهن على أن اقتصاد الجزيرة الجنوبية مزدهر بالنسبة إلى الوضع الزراعي القائم في تلك الأيام.

درس المستشرقون الزراعة ونظام الري في جنوب الجزيرة العربية على أحدث الأساليب العلمية الحديثة. وقدموا لنا معلومات قيّمة عن هذه الأوضاع بطريقة يستبين لنا منها ذلك التقدم الذي أحرزته تلك الأقوام في هذا المضمار، خاصة فيما يتعلق

بنظام المدرجات الذي يؤدي إلى انحباس مياه الأمطار واستخدامها للري الدائم[1].

ولعل أهم عامل اقتصادي تتميّز به الجزيرة العربية هو الرعي الذي يستند إلى المراعي الواسعة التي تقوم على نزول الأمطار خاصة أن هذه المراعي تزدهر في فصل الربيع فتنتقل القبائل من مكان إلى آخر بماشيتها بحثاً عنها للتمتع بما تجود به من نباتات تكون صالحة لتغذيتها ـ أي تغذية مواشيها ـ. وكان لهذا الانتقال أثره الحضاري الهام سواء أكان في الجزيرة العربية أم في شمال إفريقيا، وذلك عندما يزحف الرعاة بماشيتهم إلى الأراضي الخصبة فيصطدمون بأهل الحضر الذين تقوم حياتهم على الزراعة فينشأ ذلك الصراع بين البدو والحضر، وهو صراع له آثاره الواضحة في هذين الإقليمين إلى يوم الناس هذا.

ولا يعتمد العرب في معيشتهم على الزراعة فحسب ولكنهم كما ذكرنا يربون أعداداً متنوعة من الماشية كالإبل والبقر والغنم، وإن كان الجمل أنسب الحيوانات لهذه البيئة الطاردة من الحيوانات الأخرى، ومن هنا كان اقترانه بحياة البدوي حتى ربط المستشرقون بينهما رباطاً لا يقبل التجزئة. ولا ننسى في هذا السياق الخيل وأهميتها الحربية للبدوي، وقد كثرت العناية بها خاصة في المناطق الخصبة لأنها لا تتحمل الجوع والعطش كالجمال ولكنها لم تكن بتلك الكثرة التي كانت عليها الجمال.

ولعل أهم المظاهر الاقتصادية التي تميز الجزيرة العربية قبل الإسلام هي التجارة بنوعيها البرية والبحرية. وقد كانت لها أهميتها الكبرى حتى أشار إليها القرآن في مواضع عديدة، وزاولها الرسول في شبابه حتى قيل ما قيل فيه من أن ما جاء به من أحكام كان إبّان تجارته للشام واختلاطه بأهل الكتاب واستقاء معلوماته منهم.

كانت تجارة العرب تمتد شمالاً إلى الشام والعراق وفارس، وجنوباً إلى اليمن والحبشة وهو ما يعرف برحلتي الشتاء والصيف، وقد منّ الله على قريش بهما حيث أصبح وضعها الاقتصادي والأمني جيداً بسببهما. فكان القرشيون تجاراً مهرة يأتون بمنتوجات الجنوب فيسوّقونها في الشمال، ويأتون بمنتوجات المناطق الشمالية فيوزعونها في المناطق الجنوبية. وقد اقتضى ذلك ترسماً لطرق القوافل نتج عنه

---

(1) Le BARON BOWEN, Irrigation in Ancient Qatabun, Archaeological Discoverices in south Arabia, p. 43.

الاستعانة بالأدلاء والمرور بأراضٍ موحشة قابلة لتجمع قطّاع الطرق ومهاجمة هذه القوافل، فاضطر التجار إلى عقد صلات بين القبائل التي تمر هذه الطرق من خلالها لحمايتها من أي اعتداءات متوقعة عليها.

أما بالنسبة إلى التجارة البحرية فلم يشتهر عن العرب مزاولتهم لها لخوفهم من البحر، ولعدم توافر الوسائل المادية لعبوره عندهم، ومما يدل على ذلك تهيب الخليفة عمر ركوب البحر، ووصاية قواده بعدم ارتياده أو التوغل في لجاته. ولكن لم يمنع ذلك من استخدام الخليج العربي والبحر الأحمر للتجارة عن طريق تشييد سفن بدائية كانت تنطلق من موانئ معينة في هذين الإقليمين وربطها لهذه الأجزاء بأقطار أخرى في إفريقيا وفارس ومصر بل وقد وصلت هذه السفن إلى سواحل الهند وجزائر جنوب شرق آسيا. وهذا النشاط البحري كانت تزاوله الأقطار القاطنة قرب البحر كما هو الحال في جنوب الجزيرة العربية. كما تزاوله السفن البيزنطية والفارسية والحبشية. أما سكان الجزيرة العربية الأقحاح فإنهم كانوا يخشون البحر خشيتهم من النار لبعدهم عنه، ولسلوكهم طرق قوافل برية معروفة ومضمونة عوضتهم عن ارتياده.

إن المعلومات الموجزة التي أتينا على ذكرها تبين لنا أن الحالة الاقتصادية للجزيرة العربية لم تكن بذلك السوء الذي يصوره لنا المستشرقون. فقد كانت هناك زراعة تفي بمعيشة السكان. وكانت هناك مراعٍ ملائمة لتربية الإبل والأغنام والخيل. وكانت هناك مراكز تجارية هامة ترتاد العالم القديم من شماله إلى جنوبه مما أسبغ نوعاً من حياة الرفاهية في هذه المراكز خاصة مكة والمدينة.

نعم، إن الحياة الاقتصادية للجزيرة العربية لم تكن بتلك الخصوبة التي كانت عليها مناطق الهلال الخصيب أو مصر أو شمال إفريقيا. ولكنها لم تكن بذلك السوء الذي دفع بالعرب إلى الانسياب منها إلى الأقطار المجاورة لاحتلالها تحقيقاً لدوافع اقتصادية محددة، إذ لو كان الأمر كذلك لقام به هؤلاء الأقوام قبل انبلاج الدعوة الإسلامية، وليس هناك ما يمنعهم من ذلك لو كان هذا الدافع وحده كافياً لتفسير نشأة هذه الدعوة وانتشارها في الآفاق. ولكن هناك عوامل أخرى عديدة ساعدت على قيامها ولم تكن الدوافع الاقتصادية ذات بال بينها. ومن هنا كان تركيز المستشرقين على العوامل الاقتصادية لظهورها مما يعتبر نوعاً من الاستقراء لا يفسر هذه الظاهرة حقّ تفسيرها، ولا يعطيها من العلل والأسباب التي أدت إلى النتائج التي أسفرت عنها. وعلينا بالتالي دراسة عوامل أخرى حاول المستشرقون التركيز عليها لتأصيل الدعوة

الإسلامية وتفسير خروجها من هذه المجدبة الطاردة في نظرهم. ولعل العامل السياسي هو الذي يتبادر إلى الأذهان، فما دوره في هذا المجال يا ترى؟.

يقول «مونتجمري وات» في كتابه «محمد في مكة»: «كان النزاع مستمراً في المجتمع التجاري المكي من أجل السلطة، وكان على التجمعات السياسية داخل المدينة أن تقوم بإنشاء علاقات مع القبائل التي كانت القوافل المكية تتوجه إليها كما تقيم علاقات أخرى مع الدول الكبرى التي تحمل إلى أسواقها سلعها. وهذا موضوع معقد ولكنه من الضروري معالجته في نقاطه الرئيسة لأن محمداً كان منذ البداية رجل دولة»[1].

ثم تحدث «وات» بإسهاب عن التجمعات السياسية عند القرشيين، وشك في العديد من الروايات الإسلامية حول ضروب النزاع والتحالفات العائلية والقبلية عند القرشيين، وأرجع بعض المعلومات منها إلى أنها قد عدّلت بأخرة على إثر الحوادث اللاحقة كالعداوة بين العباسيين والأمويين. إذ يمكن أن تكون قد أثرت في الروايات حول العلاقات بين بني هاشم وبني أمية. ثم يعود «وات» إلى القول: إنه يمكن على العموم قبول هذه الروايات على أنها جديرة بالثقة. وهو تناقض ظاهر لا نجد له مبرراً إلاّ عدم استقراره على فرضية علمية واحدة نتجت عنها خاتمة واحدة مقبولة. فكيف يصف بعض هذه الروايات بأنها موضوعة بأخرة لأسباب سياسية ثم يعود لقبولها في عمومها على أنها جديرة بالثقة؟ ولكن «وات» لم يبين لنا آثار هذه السياسة القرشية على الدعوة الإسلامية وإن كان قد يفهم من سياق حديثهم ذلك النزاع المرير الذي حدث بين بني هاشم وبني أمية قبل وخلال الدعوة الإسلامية وحتى قيام الدولة الأموية ثم القضاء عليها من قبل الأسرة العباسية.

وتحدث «وات» عن مكة وأهمية المعبد الكائن بها، واعتباره «قُصَيّاً» هو مؤسس هذه المدينة التي أصبحت أكثر من تجمع الخيم حول المعبد، وأنه هو الذي ميّز بين قريش البطاح وقريش الظواهر، ثم أشار إلى انقسام قريش البطاح إلى فريقين متعاديين هما: بنو عبد الدار، وبنو عبد مناف. وكيف اعتمد كل فريق على بطون معينة كاعتماد عبد مناف على أسد وزهرة وتيم والحارث بن فهد، واعتماد عبد الدار على مخزوم وسهم وجمح وعدي. وكيف وقع النزاع المسلح بين الفريقين والذي انتهى بحل فاز

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 21.

بموجبه عبد الدار ببعض الامتيازات الشكلية بينما استولى عبد مناف على السلطة. ورأى أن حلف الفضول هو فرع لاحق لهذه البطون التي أُطْلِقَ عليها «المطيَّبون» وليس جامعة ضد الظلم كما اعتقد «كايتاني» في حولياته[1]. وبعد دراسة مسهبة لهذه البطون وتجمعاتها وتحالفاتها يصل «وات» إلى نتائج لها علاقتها بالدعوة الإسلامية في مراحلها المبكرة منها: أن القادة الأساسيين من الجانب المكي في معركة بدر من قبيلتي عبد شمس ومخزوم، ويستثني من ذلك العباس لأن أمره يدعو إلى الشك إذ ربما أضيف اسمه فيما بعد لتمجيد أحفاده. ومنها: أن الذين قضوا على مقاطعة بني هاشم كانوا من بني عامر ونوفل، وأسد، كما يذكر اسم مخزومي، ولكنه من المفترض أنه يعمل ضد أكثرية قبيلته لأن أمه تنتمي إلى بني هاشم. ومنها: أن الذين استنجد بهم محمد بعد عودته من الطائف كانوا من بني زهرة وعامر ونوفل، ولم يكن واحد منهم من مخزوم أو شمس أو جمح أو بني عبد الدار. ومنها: أن المسلمين الأوائل الذين لم يهاجروا إلى الحبشة كانوا من بني هاشم والمطلب وزهرة وتيم وعدي أو من أحلافهم ما عدا حالتين، وهذا له مغزاه وإن كان تفسيره غير أكيد تماماً[2].

وعندما يتحدث «وات» عن الشؤون الإدارية بمكة عشية الدعوة الإسلامية فإنه يصفها بعدم وجود إدارة قوية فاعلة، والأمر كله يعتمد على كفاية زعماء مكة في تكوين فكر مشترك لتسوية بعض المنازعات، وأنه لا يوجد بها إلا مجلس أطلق عليه «الملأ» وهو عبارة عن مجلس يتكوّن من زعماء القبائل المختلفة، وهو مجلس استشاري ليست له أية سلطات تنفيذية، وكان يتخذ قراراته بالإجماع. وقَابَلَ بين هذا المجلس المكي وبين مكانة «بريكليس» في أثينا. ورجّح كفة الأثينيين فيما يتعلق بالديمقراطية. وكما رأى أن اليونانيين يقدمون المبادئ الأخلاقية ويقومون بتكريم الشخص لأمانته واستقامته، فإن المكيين كانوا يفضلون أن يكون الإنسان ذا تفكير عملي قبل كل شيء وأن يحسن إدارة الأمور[3].

وتحدث «وات» عن علاقة قريش بالقبائل العربية ووصفها بأفضليتها على سائر القبائل في غربي الجزيرة ووسطها الغربي. وطرح رأي الأب «لامانس» الذي علّل قيام

(1) المرجع السابق، ص 21 ـ 24 بتصرف كبير.
(2) المرجع السابق، ص 25 ـ 28 بتصرف كبير.
(3) المرجع السابق، ص 30.

هذه الأفضلية على وجود جيش من المرتزقة العبيد السود. وانتهى إلى القول: إن هذه الأفضلية لا تقوم على مآثر قريش الحربية، ولكنها تقوم على تحالفاتهم التي عقدوها مع مختلف القبائل العربية التي تمر قوافلهم عبر أراضيها بحيث كانت تلك القوافل تحتاج إلى خدمات عدد كبير من البدو الذين يدلون على الطريق ويرافقون القافلة ويقومون برعاية الجمال. وهكذا كانت القبائل البدوية تشترك في تجارة مكة وتعرف من أين تؤكل الكتف. وقد ازداد هذا التضامن بفعل روابط النسب التي تجمع بين زعماء مكة ومختلف القبائل[1].

أما بالنسبة إلى سياسة مكة الخارجية فإن «وات» يرى أن مكة تقع ضمن دائرة مصالح دولتين كُبْرَيَين: الأمبراطورية البيزنطية وفارس، ودولة أقل شأناً منهما هي مملكة الحبشة. وكانت الأسباب التجارية هي التي توجه أنظار الإمبراطوريتين إلى الجزيرة العربية. وتطرق إلى تلك القبائل التي حالف بعض منها بيزنطة كالغساسنة وبعضها الآخر حالف الفرس كالمناذرة. كما أشار باقتضاب إلى تلك الحادثة التي حصلت بنجران للمسيحيين هناك واستجارتهم بملك بيزنطة الذي فوّض الحبشة بالقيام بالواجب تجاه أهل ديانتهم وقيام الأحباش باحتلال اليمن. وكيف تدخّل الفرس في اليمن عندما استجار بهم سيف بن ذي يزن ضد الأحباش وأثر هذه الصراعات في دخول الديانتين اليهودية والمسيحية إلى الجزيرة العربية. وقد أسهبنا في شرح تلك الأسباب في الجزء الأول من كتابنا فلا داعي لتكرار هذه الوقائع من جديد.

ويعلّل «وات» الحملة الحبشية على مكة من قيامها على المصالح التجارية التي انضمت إلى المصالح الدينية التي كانت الذريعة الأولى لها. وهو يرى ـ أي وات ـ أن أبرهة كان لا يعجبه نجاح المكيين التجاري المتزايد إذ كانوا يجنون أرباحاً مغرية كوسطاء بين الأحباش والبدو[2].

ويورد لنا «وات» قصة مقابلة عبد المطلب لأبرهة طبقاً للروايات الإسلامية، ويصل إلى نتيجة غريبة مفادها أن عبد المطلب قد حاول الاستعانة بالأحباش ضد أعدائه القرشيين كقبائل عبد شمس ونوفل ومخزوم، ويبدو أن الأوليين قد استولتا في هذا الوقت على القسم الأكبر من التجارة مع سوريا واليمن بعد أن كانت سابقاً بأيدي

(1) المرجع السابق، ص 31 ـ 32 بتصرف كبير.
(2) المرجع السابق، ص 37.

هاشم والمطلب، فكانت القبائل الموسرة تحاول أن تتبع سياسة محايدة وفي وجه سياسة المطلب الموالية للحبشة، ولا يمكننا البتّ فيما إذا كان أبرهة قد قَبِلَ مقترحات عبد المطلب أو رفضها لعلمه بأنه لا يملك القوة الكافية لذلك، وعلى كل حال فلقد انتهت الحملة بدون طائل إذ فتك الطاعون بالجيش الحبشي[1].

ويختتم «وات» حديثه عن شؤون مكة السياسية في السنوات القليلة التي سبقت الدعوة الإسلامية بافتراضه وقوف مكة على الحياد في الصراع الدائر بين الفرس والروم، ورفضها تتويج «عثمان بن الحويرث» ليكون ملكاً عليها لأنه مدعوم من قبل بيزنطة، ولعل أوثق رأي ذكره أن قسماً كبيراً من الحديث عن سياسة مكة يقوم على الافتراض والتخمين في ظل نقص الوثائق عن هذه الفترة التي يؤرخ لها، وإن كان يرى أن الوصف العام للحوادث كان صحيحاً إلاّ أن بعض التفاصيل ليست صحيحة. وهكذا بلغ محمد سن النضج في عالم تتشابك فيه شؤون المال والسياسة العالمية تشابكاً متيناً[2].

تحدث «مكسيم رودنسون» عن الحالة السياسية والاجتماعية في مكة قبل البعثة المحمدية حديثاً مطولاً تعرض فيه بداية إلى أحوال الجزيرة العربية الاقتصادية بعد أن وصفها من الناحية الجغرافية. ثم تحدث عن الحالة السياسية في مكة عندما تحدث عن تلك المساواة بين شيوخ القبائل المختلفة التي لا زعيم رئيساً لها تنقاد إليه وتتصرّف حسب إرادته. ويشير إلى أن مبدأ المساواة المطلق بين مختلف القبائل يشوبه شيء من الشك لأن بعضاً منها يمتاز عن الآخر بالثروة والغنى نتيجة الغزو والتجارة. بل إن بعض رؤساء هذه القبائل يتمتع بثروات شخصية كبيرة. وهكذا أصبح المجتمع القرشي يتسم بالتفرقة بين الغني والفقير، فهناك أغنياء وهناك فقراء، ولكنه يكفي مرور سنوات من الجفاف أو أثر من آثار الحروب حتى يتساوى الجميع في البؤس. وبهذه الثروة المؤقتة استطاع بعضهم تملك الرقيق الذي يمكن الحصول عليه بالشراء أو الغزو. إلاّ أن طريقة حياة البدو غير المنظمة تجعل من الاستعباد الدائم لهذا الرقيق أمراً شاقّاً وهكذا يعتقون ويصبحون «موالي» لأسيادهم الأوائل. كما أن هناك قبائل ضعيفة ومحتقرة من قِبَلِ الآخرين فيكون وضعها الاجتماعي أقل من القبائل الأخرى النافذة

(1) المرجع السابق، ص 38.

(2) المرجع السابق، ص 41.

خاصة أولئك الذين يشتغلون بالحدادة وهم غالباً من أصل أعجمي فلا يرقون إلى مستوى القبائل الأخرى ذات التأثير على الحياة في هذا المجتمع الحضري الممتزج بالأصول والعادات البدوية[1].

ويصف «رودنسون» الجزيرة العربية قبل الإسلام بأنها عبارة عن منطقة شبه منعزلة إلاّ أن هذا الحكم في رأيه مبالغ فيه. فالجزيرة العربية من الصعب اختراقها من قبل الأجانب ولكن هذا لم يمنع مرور القوافل التجارية خلالها، كما لم يمنع بعض الجيوش الأجنبية من التوغّل فيها. فهذا ملك البابليين «نابونيد» وصل إلى يثرب منذ القرن السادس قبل الميلاد. وهذه حملة «ألوس جالوس» الرومانية عبرت هذه الفيافي والقفار عام 24 ـ 25 قبل الميلاد حتى وصلت إلى اليمن. كما أن العرب يهاجرون من جزيرتهم، فقد وجدوا في أثينا بكثرة، وضغطهم الواضح على بلاد الهلال الخصيب ومصر وهجرتهم إليها لا يحتاج إلى بيان فقد استقرّوا في هذه الأقطار منذ قديم الزمان وتعلموا لغة وعادات هذه البلدان[2].

وكما هاجر عرب الجزيرة إلى المناطق المجاورة وأثروا فيها من الناحية الاجتماعية والسكانية ووصل بعضٌ منهم إلى سدة الحكم في عهد الرومان مثل الأمبراطور الروماني «إلَجَابَلْ Elagabal» المنتمي إلى أصل عربي، وكان قبل وصوله إلى سدة الرئاسة أسقفاً لمدينة حمص، فإن الدراسات القديمة على الجزيرة كانت خصبة هي الأخرى منذ قديم الزمان. فهذا شخص يدعى «أُورانيوس» كتب خمسة كتب في منتصف القرن الأول قبل الميلاد عن «العرب». وهناك «مستعرب» آخر يدعى «جلوكوس» كتب أربعة كُتب تناولت «الآثار العربية» في تاريخ غير محدد. وهذا الجغرافي المصري «بطليموس الإسكندري» يمتلك معلومات ومصادر واسعة عن الجزيرة العربية في القرن الثاني الميلادي حتى تمكن من رسم خريطة لها تقارب نسبيّاً حقيقتها الجغرافية[3].

ويقول «رودنسون»: إن الشرق الأوسط قد مرّ بمرحلة مضطربة في القرن السادس الميلادي. فقد اندلع الصراع العسكري بين الفرس وبيزنطة للهيمنة على

(1) بتصرف كبير. RODINSON (M.) MAHOMET, op. cit, p. 35.

(2) المرجع السابق، ص 46.

(3) المرجع السابق، ص 46.

اقتصاد العالم الذي قاد إلى محاولة السيطرة على طرق التجارة الدولية التي تربط الصين بالغرب. وكانت بيزنطة تأمل في استعادة أرض الرافدين من أيدي الفرس والتي كانت مقاطعة رومانية تحت حكم «تراجان» و«أرميني». ومقابل ذلك فإن الفرس يرنون إلى استعادة امبراطورية «داريوس» التي كانت مسيطرة على سوريا ومصر. وهكذا استمرت الحرب سجالاً بين الطرفين تخلّلها العديد من فترات السلم التي لا تمتد طويلاً حتى تتأجج الحرب كرّة أخرى[1].

والذي يهمنا في هذا السياق تلك الحرب التي اندلعت بين الفرس والروم عام 572م لما لها من نتائج على انتشار الدعوة الإسلامية. فقد فصل بين المتخاصمين صحراء الشام الواسعة التي يقطنها جماعات من البدو تنظر بنهم إلى المناطق الخصبة في سوريا وبلاد الرافدين. وقد دخلت جماعات كبيرة منها إلى هذه المناطق بالطرق السلمية وأصبحوا من سكانها بعد أن تقمّصوا عاداتها وأخلاقها ولغاتها. ولكن هذه الهجرة أصبحت كبيرة ومؤثرة في القرن السادس الميلادي. وهكذا دخلت جماعات من البدو إلى المناطق الخصبة المحيطة بالأمبراطورية البيزنطية مثل سوريا وفلسطين وبلاد الرافدين شمالاً. كما دخلت جماعات بدوية أخرى إلى سبأ وحضرموت جنوباً. فكّرت الأمبراطوريتان المتخاصمتان في استغلال هذه القبائل البدوية لتأمين حدودها، وهكذا تحالفت الدولة الساسانية مع قبيلة لخم العربية، وجعلت من رؤسائها ملوكاً ذكرهم الشعراء العرب في قصائدهم الشعرية. وأصبحت عاصمتهم «الحيرة» محجّاً لهؤلاء وللعرب الآخرين. واشتهر من ملوكهم «امرؤ القيس» الذي اكْتُشِفَ شاهد على قبر مكتوب بلغة عربية أنه «ملك كل العرب». كما اشتهر منهم «المناذرة» الذين تحالفوا مع الفرس وأصبحوا حراساً لهم بل وعملاء لهم يحمون حدودهم من الغارات البدوية القادمة من دواخل الجزيرة العربية. وهذا التحالف المعقود بين اللخميين والفرس أدى إلى اندلاع حروب مستمرة بين هذه القبائل العربية المتحالفة مع الفرس وبين الروم. وحتى يتمكن الروم من ردّ اعتداءات هذه القبائل العربية فقد جَنَّدُوا هم الآخرون قبيلة الغساسنة العربية لمقاتلة إخوانهم اللخميين. وهكذا عيّن «جوستنيان» عام 529م «الحارث بن جبلة» رئيساً لهم. وقد اعتنق هؤلاء القوم الديانة المسيحية على الطريقة الشرقية التي لا تعترف إلاّ بطبيعة واحدة للمسيح. وهكذا تسرّبت المونوفوستية

(1) المرجع السابق، ص 47.

النسطورية إلى العرب وتوغلت بعيداً جهة الجنوب حتى وصلت إلى نجران، بينما انتشرت الديانة الزرادشتية على سواحل الخليج العربي بفعل المؤثرات الفارسية، كما انتشرت اليهودية في بعض الواحات الحجازية وفي اليمن ذاتها في الفترة التي سبقت دخول الأحباش إليها.

حاولت بيزنطة مدّ نفوذها السياسي عن طريق التبشير بالديانة المسيحية. وقد كان لها حليف قيِّمٌ في منطقة البحر الأحمر وهم الأحباش الذين كانت عاصمتهم تدعى «أكسوم» وكانت تتمتع بميناء هام على هذا البحر الاستراتيجي اسمه «أدوليس» يقع بالقرب من ميناء «مصوع» الحالي. وكانت هذه المنطقة ملتقى التجارة القادمة من مصر وبيزنطة بتلك الآتية من الهند وأفريقيا وجنوب الجزيرة العربية. وقد اعتنقت الحبشة الديانة المسيحية في النصف الأول من القرن الرابع الميلادي، التي امتدت بدورها إلى بعض أجزاء جنوب الجزيرة العربية عن طريق المبشّر الهندي «تيوفيل» الذي يعتقد «ألوهية المسيح» ولكن هذا المذهب لم يلاق النجاح المرجو سواء في الحبشة المجاورة أو جنوب الجزيرة العربية[1].

ثم يستطرد «رودنسون» في إيراد الحوادث التاريخية لجنوب الجزيرة العربية. وتبلور الوحدة العربية بصورة نسبية على يد ملك اليمن المسمى «إيكرب سعد» الذي مدّ ملكه شمالاً وشمالاً شرقيّاً إلى أكثر من ألف كيلومتر على مدينة «مأرب». كما كان هناك ملوك «كندة» المشهورون الذين توغلوا شمالاً حتى وصلوا إلى القرب من مدينة «الحيرة» وقد اشتهر من بينهم الشاعر «امرؤ القيس». وقيل: إن ملك اليمن المذكور اعتنق الديانة اليهودية ومن خلاله تسرّبت إلى جنوب الجزيرة العربية. ونحن نعرف بقية قصة صراع هاتين الديانتين في هذه الأصقاع طبقاً لما أوردناه في الجزء الأول من كتابنا. ولكن الذي يهمنا في هذا السياق دخول الفرس إلى اليمن لنصرة سيف بن ذي يزن الذي حاول استعادة ملكه من الأحباش بمساعدتهم. وهكذا شعرت بيزنطة بالخطر الفارسي الذي يهدّد نفوذها السياسي وطرقها التجارية في هذه المناطق النائية خاصة بعد فشل حملة أبرهة الحبشية على مكة، وفي هذه الفترة أجمعت الروايات العربية على مولد الرسول ﷺ. وهي فترة تميّزت بهذا الصراع السياسي بين القوتين العظميين حول الجزيرة العربية، وكانت لها آثارها المقبلة فيما يتعلق بالضعف الشديد الذي انتابهما

(1) المرجع السابق، ص 49 ـ 51 بتصرف كبير.

حتى أصبحتا فريسة سهلة في يد العرب الذين استطاعوا التغلب عليهما كما يقول المستشرقون.

نعم، أثّرت هذه الحوادث في حياة العرب فقد وقعوا تحت تأثير هاتين القوتين اللتين تبادلتا النفوذ في العديد من مناطقهم خاصة شمال وجنوب الجزيرة، كما لمس العرب ذلك الصراع الضّاري بينهما والذي أملته المصالح الاقتصادية والسياسية والدينية. وعرفوا أهمية بلادهم الاستراتيجية. وعانوا من الكرّ والفرّ الذي حصل بين القوات المتصارعة، وقضى على الممالك العربية الضعيفة المتحالفة مع هاتين القوتين بحيث صارت لا قيمة فعلية لها في المناطق العسكرية أو الاقتصادية، بل إن الممالك العربية في جنوب الجزيرة العربية قد تمّ القضاء عليها نهائيّاً بدخول الأحباش ثم الفرس إليها. ومما ساعد على تشتت عرب جنوب الجزيرة خراب سدّ مأرب ونزوحهم إلى وسط وشمال الجزيرة ودخول قبائل عديدة منهم إلى منطقة الهلال الخصيب وبلاد الرافدين.

وخلال هذه الفترة التاريخية المليئة بالاضطراب السياسي والاقتصادي والعسكري اكتسب البدو القاطنون وسط الجزيرة أهمية خاصة عندما سيطروا على طرق التجارة المؤدية من الشمال إلى الجنوب والعكس، فأصبحوا أدلاّء للقوافل التجارية، ووسطاء لنقل البضائع الآتية من مصادرها المختلفة، واستطاعوا التغلب على بعض الحملات التأديبية التي أرسلتها ضدهم فارس أو بيزنطة، وبقوا أسياد هذه الفيافي التي تكونت فيها بعض المدن المعتمدة على التجارة بصورة رئيسة كمكة، وعلى الزراعة كيثرب والطائف وخيبر وغيرها. وقد نشأ عن هذا التحول الاقتصادي طبقة غنية احتكرت التجارة وقادت القوافل عبر هذه الطرق الصعبة، وتكرّست بين يديها ثروات كبيرة لا يستهان بها نتجت عن ذلك التبادل الذي يتم بالمقايضة أو بالنقود، وهكذا نشأت الأسواق الكبرى كعكاظ وغيرها التي يتبادل فيها البدو التجارة وقول الشِّعر والمناظرات الأدبية. وقد صاحب ذلك كله تغيرات ثقافية وأخلاقية ودينية واقتصادية واجتماعية لها أثرها الكبير في انتشار الدعوة الإسلامية في قادم الأيام. وقد أدّت هذه التغيرات الجوهرية على المجتمع العربي إلى التطلع إلى الديانات العالمية المعروفة في ذلك الزمان، وهكذا عرف العرب الديانتين المسيحية واليهودية تحت أشكال مختلفة ومذاهب متعددة وعقائد متضاربة. وعادة ما ارتبطت هاتان الديانتان بالصراع السياسي الذي يحاول كل طرف السيطرة من خلاله على الجزيرة العربية بكاملها. وهكذا أصبح

بعضٌ منهم يبحث عن طرق للخلاص من هذه الهيمنة الدينية المقرونة بالسيطرة السياسية التي تناقض الكبرياء العربية المعهودة، خاصة وأن العرب شاهدوا ضعفهم الظاهر أمام القوى العالمية التي عاصرتهم. كما لمسوا تفرّقهم، واستغلالهم من قِبَلِها للدفاع عن مصالحها. ففكروا في اتحاد قوي يضم شتاتهم، وينظم صفوفهم، ويدفع بهم إلى حماية مصالحهم، ولا يتأتّى ذلك إلاّ بتأسيس دولة عربية مستندة إلى عقيدة تتلاءم والمعطيات السياسية التي تتحكم في مصير عالمهم، وتوافق توجهاتهم الدينية، وتؤلِّف قوة محترمة تسامي الأمبراطوريات الكبرى المحيطة بهم، هذه الدولة القوية هي الحاجة الملحة التي تفرضها الظروف في ذلك الزمان. وهكذا فتحت الأبواب أمام رجل عبقري ليس هناك من يضاهيه لتحقيق هذه الأهداف، وقد ولد هذا الرجل فعلاً في هذه الأيام. وهذا هو تفسير «رودنسون» المادي لبدء سيرة نبيّنا العربي عليه الصلاة والسلام.

وإذا كان المستشرقون قد ركزوا على العوامل الاقتصادية والسياسية التي أدت ـ حسب رأيهم ـ إلى ظهور الدعوة الإسلامية فإنهم لم يغفلوا العوامل الدينية والأخلاقية التي ساعدت بدورها على بلورة هذا الدين الذي يدعو منذ بدايته إلى «الوحدانية» والذي استند ـ بالإضافة إلى ذلك ـ إلى العوامل الاجتماعية والأخلاقية التي ساعدت على ظهوره وانتشاره، فما آثار هذه العوامل في نشأة وانتشار الدعوة الإسلامية في نظر المستشرقين يا ترى؟

ركّز «مونتجمري وات» في كتابه «محمد في مكة» على البيئة الاجتماعية والأخلاقية في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام. ويرى هذا المستشرق ـ وهو محق في ذلك ـ زيادة العصبية القبلية بسبب ظروف الحياة القاسية في الصحراء. ولكن لا تتطور أية قبيلة إلى أبعد مدى حتى تكوِّن وحدة واحدة مستقلة لأنها تنقسم بسرعة إلى بطون وعشائر وأفخاذ وغالباً ما ينشب الصراع العسكري بينها لأتفه الأسباب. وقد نجم ذلك عن تلك الخصائص القبلية المعتمدة على القوة، والأخذ بالثأر وظهور الأحلاف وحق الجوار.

ويرى الأب «لامانس» أنه بالرغم من قوة العصبية القبلية فإن أفرادها يميلون عادة إلى النزعة الفردية[1]. وهناك من يعيشون على هامش هذه القبائل فيثيرون الاضطراب،

---

(1) لامانس، مهد الإسلام، ص 187 وما بعدها ذكره «وات» في كتابه «محمد في مكة» ص 45.

ويعقّدون الأمور وتتبرأ منهم قبائلهم وهم من يطلق عليه «الخلعاء» أو الصعاليك حسب الأحوال.

ويرجع «وات» أسباب ظهور النزعات الفردية خارج إطار القبيلة إلى المجتمع المكي الذي يتميز بمزاولة التجارة، وقد تطور هذا الاتجاه حتى أصبح الفرد لا يرتبط بالضرورة مع قبيلته أو عشيرته، وأبلغ مثال على ذلك موقف أبي لهب من الدعوة الإسلامية، ومعارضة قبيلة عثمان بن الحويرث لتتويجه ملكاً على مكة، وكذلك اعتناق أصحاب محمد الأوائل لديانته بالرغم من معارضة قبائلهم وعائلاتهم لهم[1].

يمتاز العرب قبل الإسلام بالعديد من الخصائص الأخلاقية الحميدة، فكان جولدزيهر يطلق على المثل الأعلى الأخلاقي لدى العرب: «المروءة» و«الرجولة». ويصف «نيكلسون» هذه الصفات بالشجاعة في القتال، والصبر على الشدائد، والتمسك بالثأر، وحماية الضعفاء، وتحدّي الأقوياء، وقد أملت هذه الخصال ظروف الصحراء القاسية التي تجعل من البدوي رغماً عنه يتمتع بهذه الأخلاق إذ لولا ذلك لضعفت القبيلة ولازدادت قسوة الحياة على ما هي عليه، ولأنها في النهاية تعاون إنساني ضد قوى الطبيعة، وما الكرم والضيافة إلاّ نتاج هذه الظروف التي تمليها حياة الصحراء المجدبة الطاردة.

يصف «وات» أخلاقيات العرب السامية الناجمة من قساوة الحياة في الصحراء إلى انصهار الأفعال والمواقف المتخاذلة وذوبانها في أتون الصحراء ولم تبق سوى الأخلاق النقية الصافية التي تقوم على تقليد سام في علاقات البشر ودرجة عالية من الفضائل، ومن هنا فإن عظمة الإسلام تعتمد اعتماداً كبيراً على صهر هذا العنصر مع بعض النظريات اليهودية والمسيحية[2].

وعندما تعرّض «وات» إلى حالة العرب الدينية قبل الإسلام وصفها بالانحطاط، واشتكى من نقص المصادر والمراجع العلمية التي تعالج هذا الموضوع الحساس، ولم يجد بدّاً من الاعتماد على المصادر الإسلامية، ووصل إلى نتيجة مفادها أن عبادة الأوثان لم يعد لها تأثير أيام محمد[3]. ولكنه تعرّض بشيء من التفصيل إلى ظهور

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 46 بتصرف.
(2) المرجع السابق، ص 51 بتصرف.
(3) المرجع السابق، ص 52.

النزعات التوحيدية، منبهاً منذ البداية إلى موقف علماء الغرب السيِّيء حول أثر المصادر اليهودية والنصرانية في التعاليم الإسلامية، كما وصف دراستهم للقرآن بعدم التوفيق لأنها ـ حسب رأيه ـ جعلت هذه الدراسات «الغربية» من الاقتباس الأدبي عقيدة ونسيت أن الاقتباس الأدبي ليس إلاّ جانباً من اللوحة. ومع ذلك فهو يرى أيضاً أن القرآن يكشف للدّارس عن أحكام صريحة على معتقدات العرب الجاهليين وعلى بعض الأفكار التي تسرّبت إلى محمد والمسلمين، كما توجد فيه مقاطع أخرى يمكن الاستنتاج منها معتقدات محمد ومعاصريه بشيء من الثقة[1].

ويرى «وات» أن المنهجية العلمية تتطلب معرفة معتقدات العرب في عصر محمد قبل الكلام عن مدى التأثيرات اليهودية والمسيحية في التعاليم الإسلامية. وهو رأي سديد لأن معظم من تحدث عن هذا الموضوع كان يقفز مباشرة إلى دراسة المؤثرات الخارجية في الدعوة الإسلامية قبل أن يتطرّق بعمق وتفصيل إلى المؤثرات الداخلية عليها.

وقد نحا «وات» منحى مَنْ ينادي بدراسة المؤثرات الداخلية في الإسلام فأكّد أن أهل مكة كانوا يعرفون «الله» و«الرب». واستنتج أنه ربما كان المكّيون يستخدمون كلمة «الله» في العصر السابق على محمد للدلالة على الآلهة الرئيسة في الكعبة كما كانت آلهة الطائف تعرف باسم «اللاّت». وإذا صحّ أن كلمة «الله» كانت تستخدم للدلالة على «الإلٰه» الذي يعبده اليهود والمسيحيون فإن هذا يؤدي إلى الاختلاط، وربما أن الفرضية القاضية بأنه حينما كان بعض المكيين يعبدون «الله» فإنه لم يخطر ببالهم أن معتقداتهم القديمة المشركة لا تتفق مع الاعتقاد «بالله» ولهذا لم يرفضوها[2].

ولكن «وات» يعود إلى آراء من سبقه من المستشرقين فيزعم أن أصل التوحيد عند العرب يرجع بدون شك إلى التأثيرات المسيحية واليهودية نتيجة اتصالهم في مناسبات عديدة بالمسيحيين واليهود عن طريق الجوار والتجارة ووجود العبيد وبعض الأقليات الدينية بينهم في مكة والمدينة والطائف، ويصل وات ـ بعد سَرْدٍ طويل لكيفية اتصال العرب بهاتين الديانتين ـ إلى نتيجة مفادها أن أفكار هاتين الديانتين وصلت إلى

(1) المرجع السابق، ص 56.

(2) المرجع السابق، ص 57.

شبه الجزيرة العربية وهي مقتبسة من الأناجيل الموضوعة وغيرها من الكتب المشابهة[1].

وعند تعرّضه لتأثير «الحنفاء» على الدعوة الإسلامية فإن وات يقلّل من دورهم، ووصفهم بأنهم لم يكونوا حركة منظمة للتوحيد ولكنهم كانوا يبحثون عن عقيدة جديدة خاصة أن هناك عدداً كبيراً من الناس في مكة أحسّوا بالفراغ فأخذوا يبحثون عن شيء يرضي أعماق حاجاتهم[2].

وأخيراً اختتم «وات» بحثه المتعلق بظهور النزعات التوحيدية قبل الدعوة المحمدية بقوله: إن فكرة «الله» قد تسربت إلى التفكير العربي بعمق حتى إنهم يُرَوْنَ إذا فعلوا فاحشة قالوا: إنهم وجدوا آباءهم عليها وإن الله أمرهم بها. كما أن فكرة النبوة قد عرفت لديهم بدليل وجود أنبياء آخرين سابقين للرسول العربي مثل هود وصالح وغيرهما، وأن هذه الأمور جميعها قد ساعدت محمداً على إعداد نفسه وبيئته لتبليغ رسالته بالرغم من أنه ليس من الضروري البتُّ في مشكلة الأهمية النسبية للتأثيرات اليهودية المسيحية في دراسة حياة محمد.

وبعد أن عرضنا عليك آراء المستشرقين حول الحياة السياسية والإدارية والدينية للعرب قبل الإسلام، فإننا نود أن نرد على بعض الهنات التي لازمت كتاباتهم والتي حاولوا من خلالها لَيَّ رقبة التاريخ لتنسجم وما يفترضونه مسبقاً بأن الدعوة المحمدية الإسلامية كانت نتاج تلك الحياة، وأنها نتيجة حتمية لتلك الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية التي مرّ بها العرب الجاهليون. ونؤكد منذ البداية أن موقع مكة الجغرافي لم يكن صالحاً للزراعة ولكنه كان صالحاً للتجارة لأنها تعتبر نقطة تجمّع القوافل القادمة من جنوب الجزيرة العربية إلى الشام والعكس. ثم زاول أهلها التجارة بأنفسهم فأصبحوا أداة وصل تجاري بين الشمال والجنوب باعتبارهم وسطاء لأن أرضهم لا تنتج شيئاً صالحاً للتصدير، ومن هنا كان قول «وات»: إنهم سيطروا على حركة النقل في الطرق المهمة التي تربط اليمن ببلاد الشام وبالعراق.

ومما زاد في أهمية مكة وجود «الكعبة» بها والتي يؤمها الناس للحج منذ تأسيسها

(1) المرجع السابق، ص 59.

(2) المرجع السابق، ص 59.

إلى يوم الناس هذا. وقد اكتست المناطق المحيطة بالكعبة بالقدسية فأصبحت أرضاً حراماً آمنةً لا يقطع شجرها ولا تصطاد حيواناتها وطيورها ولا تسفك الدماء فيها. وقد اشتهرت مكة بهذه المكانة السامية منذ القرن الثاني بعد الميلاد حيث ذكرها بطليموس في كتابه «جغرافيا» تحت اسم «مَكُرَبَهْ Macoraba» منذ ذلك التاريخ. وأطلق عليها القرآن اسم «بكة» في الآية 29 من سورة آل عمران.

ويرى المستشرق الهولندي «دوزي» Dozy أن تاريخ مكة يعود إلى أيام «داود» الذي أنشأ في زمانه «الشمعونيون» الكعبة وهم «بنو جرهم»[1].

ورأْيُ دوزي يناقضه رَأْيُ مجموعة من المستشرقين على رأسهم «جيبون Gibbon» الذين زعموا أن مكة لم تعرف ولم تشتهر إلاّ في القرن الأول قبل الميلاد وذلك بناءً على رواية «ديودورس الصقلي» الذي أشار إلى ذلك المعبد الشهير الموجود في أرض قبيلة عربية أطلق عليها «بيزومينتي Bezomenti» والذي كان محجّاً للعرب كافة، واستنتج هؤلاء المستشرقون أن هذا المكان هو مكة[2] بالرغم من خطل هذا الرأي الذي فنده «موسيل» ودحضه السياح الذي زاروا حديثاً تلك الأصقاع[3].

ولا نريد في هذا السياق التعرض إلى الروايات العربية حول تأسيس مكة من قدوم إبراهيم صحبة زوجه هاجر وابنه إسماعيل إليها وتركهما هناك فهي معروفة ومتواترة في المصادر الإسلامية. ولكن الذي يهمنا هو سيطرة «جرهم» عليها حيناً من الدهر وهم أصهار إسماعيل ثم تغلُّب «خزاعة» عليهم وإقامة «عمرو بن لحي» ملكاً عليهم. وهي قبيلة قدمت من اليمن. وكان هذا الشخص هو أول من نصب الأوثان وأدخل عبادة الأصنام إلى العرب[4].

---

(1) Dozy (R.) Die Israeliten zu Mekka, s. 15.
ذكره د. جواد علي في كتابه «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» المرجع السابق الجزء الرابع، ص 12.

(2) GIBBON, History of the decline and Fall of the Roman Empire, cha. 50.
وانظر كذلك Cussin de perceual, Essai sur l'histoire des Arabes avant L'islamisme, I. p. 174.

(3) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء الرابع، ص 10.

(4) محمد بن عبد الله الأزرقي، أخبار مكة المشرفة، الجزء الأول، مكتبة خياط بيروت، ص 49. بدون تاريخ.

وقد بقيت خزاعة صاحبة الأمر والنهي بمكة إلى أن انتزعه منها «قصي» لقريش والذي وصفه «وات» بأنه المؤسس الحقيقي لمكة، وأنه هو الذي ميّز بين قريش البطاح وقريش الظواهر. ولكن الحقائق التاريخية طبقاً لما كشفت عنه البعثات الأثرية تؤكد وجود هذه المدينة وعمارتها قبل قصي بكثير، خاصة أن الكنوز والأسلحة التي وجدها عبد المطلب عند حفره لبئر زمزم تدل على وجود هذه المدينة وازدهارها قبل قصي بمدة طويلة. ولكن نظراً لما نسبت الروايات المتضاربة إلى هذا الشخص من أهمية حالة كونه أول من أظهر «الحجر الأسود»[1]، وأنه أول من حفر بمكة بئراً سماها «العجول»[2] وأنه أول من أحدث «الرفادة» وهي إطعام الحجاج في موسم الحج حتى ينقلبوا إلى بلدانهم[3]، وأنه هو الذي أحدث أيضاً الحجابة والسقاية واللواء، فحاز شرف قريش كله[4]. وقيل عنه كذلك: إنه أول من أصاب الملك من قريش بعد ولد إسماعيل، ونُسِبَتْ إليه أقوالٌ وأفعالٌ وأمثالٌ جعلته في غاية السمو والرقي، هذه الميزات السامية هي التي حَدَتْ بالإخباريين إلى أن يعتبروه المؤسس الحقيقي لمكة، وقد سايرهم وات في الاستنتاج. ونحن نعلم تناقض هذه الروايات وتضاربها بحيث يُلزِمُنا طرح الكثير منها لاستقاء معلومات صحيحة عن هذه الشخصية التي عُدَّتْ من الأساطير وإلاّ فكيف يمكننا أن نقبل قول من قال: إنه أصاب الملك من قريش ونحن نعلم أن هذه المنطقة لم تعرف هذا النظام السياسي في تاريخها مطلقاً. بل إن الأخبار الصحيحة تنبئنا عن كراهية قريش للنظام السياسي الملكي عندما رفضت تنصيب عثمان بن الحويرث ملكاً عليها بمساعدة البيزنطيين، وتهديده لهم بضرورة فعل ذلك وإلاّ تعرّضت تجارتهم للمقاطعة في الشام، ولكن قريشاً لم تأبه لهذا التهديد ولم تلتفت لهذا الوعيد وقطعت عنه مأربه ورفضته ملكاً عليها لأنها لم تتعوّد هذا النظام السياسي وإنما تعوّدت إدارة شؤونها بالشورى والإجماع عن طريق أهل الحل والعقد من رؤساء قبائلها.

كما أن تسليم «وات» بوجود شخصية «قصي» يتنافى وما ذهب إليه بعض

(1) البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص 51.

(2) المرجع السابق، ج 1، ص 51.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج2، ص 207 وما بعدها.

(4) الأزرقي، أخبار مكة، المرجع السابق، ج 1، ص 61.

المستشرقين من إنكارهم أصلاً وجوده، واعتبارهم له شخصية خرافية لا وجود لها في أرض الواقع(1).

ونحن لا يهمنا في هذا السياق وجود شخصية «قصي» حقيقة أم أنه كان خرافة ولكن الذي يعنينا عدم تعمق «وات» في دراسة هذه الشخصية التي تنسب إليها القبائل العربية السائدة في مكة إبّان الدعوة المحمدية. وهو منهج يغاير الذي نعرفه عن المستشرقين الآخرين الذين لا يسلِّمون بسهولة بوجود مثل هذه الأحداث والشخصيات إلاّ بعد تمحيص ودراسة عميقين.

وعندما تحدث «وات» عن الشؤون الإدارية بمكة عشية الدعوة الإسلامية تحدث عن مجلس زعماء القبائل الذي يتخذ قرارات استشارية ولم يكن له في واقع الأمر سلطات تنفيذية، وشبههم مثل أعضاء مجلس شيوخ «أثينا» الذين كانوا يجتمعون في المجلس «بركليس» للنظر في الأمور، وخرج بتلك المقابلة بترجيح كفة «الأثينيين» في الديمقراطية والمبادئ الأخلاقية. إلاّ أننا نرى أن هذه النتيجة تحتاج إلى وقفة إيضاحية. فدار الندوة التي يجتمع فيها «الملأ» من الرؤساء وأعيان البلاد للتشاور في شؤون البلاد والبتّ فيها لا يمكن أن تُقَابَلَ بالأنظمة السياسية الشبيهة بها والمعروفة لدينا قديماً وحديثاً، لأنها عبارة عن تجمّع لرؤساء القبائل وساداتها يجتمعون في دار الندوة للتشاور وأخذ الرأي في القضايا العامة التي تهم مكة، ولكن قراراتها ليست ملزمة ومع ذلك فإن التاريخ ينبئنا أن قرارات «الملأ» كانت تحصل بالإجماع وبتوافق الآراء، وأن أولئك الناس لا يقطعون رأياً إلاّ بعد روية وتدبّر وتفكير، وبعد مناقشات ومساومات طويلة يراعى فيها دوماً جانب المروءة والحلم والمرونة وهي الخصائص الخلقية التي شهد بها المستشرقون للعرب قبل الإسلام. فتكون بذلك قرارات هذا المجلس قابلة للتنفيذ ولا يجوز الخروج عنها بعد الإجماع عليها، خاصة أن «دار الندوة» لم يكن يدخلها إلاّ من عرف عنه بالحلم والسؤدد، والكياسة والعقل الراجح بل إنه لا يدخلها إلاّ من تجاوز الأربعين من عمره باستثناء أبي جهل الذي دخلها وهو ابن الثلاثين لجودة رأيه. وحكيم بن حزام الّذي دخلها وهو ابن خمس عشرة سنة لذات الخصال(2). ومن هنا فإن وصم قرارات «الملأ» بعدم الديمقراطية وخلوها من المبادئ

---

(1) د. جواد علي، المفصل، المرجع السابق، ج4، ص 58.

(2) المرجع السابق، ص 48.

الخلقية مقابَلَةً بالنظام اليوناني المماثل تعسف في القول لم نجد في الواقع ما يبرره خاصة إذا علمنا أن المصدر التشريعي الأساسي للجاهليين كان العرف، وقد درجت الأعراف الجاهلية على أن الأحكام والأوامر والتعليمات الصادرة عن رؤساء القبائل مطاعة ولها قوة القانون في الالتزام بها والتقيّد بما ورد فيها، لأن العرف هو القانون الحقيقي للعرب حتى يوم الناس هذا في البادية، وكل انتهاك له أو مساس به هو انتهاك للنظام العام وسيادة القانون.

نعم، لم يكن في مكة نظام سياسي معروف كبقية الأقطار الأخرى المجاورة لها، ولم تكن لها رئاسة سواء أكانت ملكية أو رئاسية أو شعبية، ولم تكن لها حكومة مركزية منظمة، ولم يكن لها مقومات الدولة الحديثة لأن كل عشيرة أو قبيلة موكول أمرها إلى رئيسها، ولكن هؤلاء الرؤساء لا يخرجون عادة عن قرارات «الملإ» التي يصدرونها بتوافق الآراء مهما بعدت شقة الخلاف واتسعت، ومهما تشعّبت المناقشات وتفرّقت، وتبقى الغلبة دوماً للرأي المشترك الصادر عن الجماعة المعزّز بالعرف الذي لا محيص عنه مطلقاً.

وعندما تحدث «وات» عن الحملة الحبشية على مكة علّل قيامها على المصالح التجارية التي انضمت إلى المصالح الدينية التي كانت الذريعة الأولى لها. ولكن المصادر العربية جميعها ترجع هذه الحملة إلى أسباب دينية صرفة لا علاقة لها بالسياسة أو الاقتصاد. وأن أبرهة بعد أن بنى «القلّيس» أمر العرب بالحج إليها فقام نفر منهم فدنسوها وأحدثوا فيها فاستشاط غضبه وعزم على تخريب الكعبة حتى يكره الناس على الحج إلى كنيسته، ومضى في مشروعه إلى غايته حتى صُرف عنه طبقاً لما تواتر لدينا من أخبار. ولعل «السيوطي» هو المفسر والمؤرخ الإسلامي الوحيد الذي انفرد برواية مغايرة لبقية المؤرخين والمفسرين المسلمين عندما خالفهم في السبب الذي من أجله قرر «أبرهة» هدم الكعبة، وفي الشخص الذي سار على رأس هذه الحملة أيضاً. والسيوطي يعزو سبب الغزو إلى اعتداء أناس من مكة على ابن ابنته «أكسوم» عندما كان راجعاً من الحج، وقد وقع عليه ذلك الاعتداء بالقرب من نجران فاستولى المغيرون على حليّه ومتاعه، وعندما أبلغ جده «أبرهة» بذلك استشاط غضباً، وجرّد حملة بقيادة «شهر بن معقود» واجتازت الجزيرة حتى وصلت إلى مكة بعد مرورها بالطائف وهناك فاجأها طير الأبابيل فجعلها كعصف مأكول[1].

---

(1) السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج6. ص 394.

ونحن نرى فساد رواية السيوطي من عدة جوانب منها: أن النصارى لا يحجون إلى مكة فكيف يقوم ابن بنت أبرهة وهو نصراني بالحج إليها ويتعرّض لما قيل إنه أصابه من اعتداء؟ ومنها: إجماع الروايات الإسلامية على أن القائد الحقيقي للحملة الحبشية على مكة كان «أبرهة» وليس غيره.

ولعلّ السبب الذي عناه «وات» في أمر هذه الحملة هو سبب سياسي غُلِّف بستار ديني، وهو بغية السيطرة على العالم القديم من قِبَلِ القوتين العظميين في ذلك الزمان، وهما فارس وبيزنطة. وربما أرادت بيزنطة بسط نفوذها على الجزيرة العربية بعد أن استولى حليفها النجاشي على اليمن فجردت هذه الحملة لتنفيذ هذا المشروع الاستعماري المتسم بالمنفعة الاقتصادية، وذلك بغية القضاء على احتكار قريش لتجارة اليمن التي تدر عليهم أرباحاً طائلة. وبما أن موقف بيزنطة الحربي كان يتأرجح مدّاً وجزراً مع الفرس الذين دخلوا ضدهم في صراع عسكري في الشام والعراق، فأوعزوا إلى أحلافهم الأحباش لتجريد تلك الحملة المنكوبة للزحف على الجزيرة العربية بغية الاستيلاء عليها أولاً والتخلص من الأسعار الباهظة التي كان يفرضها الفرس على السلع المارة من بلادهم إليها خاصة وأن تلك الحروب قد حاصرت بيزنطة التي لم تعد تستقبل من تلك البضائع شيئاً بعد أن فرض عليهم الفرس ذلك الحصار الاقتصادي والعسكري.

ولعل ما رواه «الطبري» في تفسيره[1] هو الذي يوحي للمحللين بالسبب السياسي لهذه الحملة الحبشية على مكة وملخصها أن «أبرهة» توّج «محمد بن خزاعي الذَّكْواني» على مضر، وأمره بدعوة الناس إلى الحج إلى «القليس»، وعندما تناهى خبره وسبب مهمته إلى بني هذيل قاموا باغتياله، وعندما سمع أبرهة بذلك قرر غزو بني كنانة الذين ينتمي إليهم الهذليُّ وَهَدْمَ البيت. ولعل غضب أبرهة مرجعه إلى قتل من أمَّره على بني كنانة الذين انضموا تحت لوائه وكان يبتغي السير في سياسته هذه حتى يبسط نفوذه كاملاً على الجزيرة العربية.

ومهما اختلفت الأسباب والدوافع التي أدّت إلى حملة الحبشة على مكة فإن نهايتها المفجعة لها معروفة، وقد عجلت هذه الحملة في القضاء على الأحباش باليمن ذاتها بعد أن انتهزت فارس الفرصة المناسبة وطردتها من جنوب الجزيرة العربية في

---

(1) الطبري، تفسير الطبري، ج 30، ص 194، طبعة بولاق.

قصة طويلة ليس هنا المقام الملائم لذكرها. ولكننا نستنبط من هذه الوقائع جميعاً تكالب القوتين العظميين في الاستيلاء على الجزيرة العربية التي امتنعت دواخلها عليهما. ولعل هذا الصراع السياسي هو السبب الأساسي لهذه الحملة الحبشية أيضاً بصرف النظر عن المقاصد الدينية الأخرى. ومن هنا تكمن مصداقية تحليل «وات» للأسباب والدوافع السياسية لهذه الحملة البائسة. ولكن الذي يستغرب فيه الباحث من تحليلات «وات» نتيجته التي وصل إليها والقائلة: إن عبد المطلب قد حاول الاستعانة بالأحباش ضد أعدائه القرشيين كقبائل عبد شمس ونوفل ومخزوم. ذلك أن الروايات والمصادر العربية أجمعت كلها على أنه لما بلغ أبرهة مشارف الكعبة استولت طلائعه على إبل لعبد المطلب بن هاشم. وقد همّت قريش وكنانة وهذيل بمحاربة «أبرهة» ثم عرفوا أنهم لا طاقة لهم به، فأرسلوا كبيرهم عبد المطلب للتفاوض معه، وأنه لما قابله سأله ردّ إبله التي استولى عليها جيشه، فاستغرب أبرهة من ذلك لأنه لم يحدثه عن الرجوع عن مكة والتنكب عن هدم الكعبة إلى غير ذلك من الأخبار المتواترة، عندئذ تحرزت قريش في الجبال وغادرت مدينتها ناجية بأرواحها تاركة البيت لرب البيت يحميه حتى وقع ما وقع من تفشّي الوباء والمرض في الجيش الحبشي الذي ارتد عنها خائباً مهزوماً. وبذلك فإننا لا ندري كيف حاول عبد المطلب الاستعانة بالأحباش ضد منافسيه من أهل قومه. وقد كان هو الآخر قد التحق بالشعاب والجبال بعد أن دعا ربه إنقاذ بيته من المغيرين. ثم إن «وات» لم يدلنا على المصادر التي استعان بها للوصول إلى استنتاجاته هذه وهي نتائج داحضة كما ترى لا أساس واقعيّاً أو تاريخيّاً يسندها أو يعضدها.

عندما تحدث «وات» عن ديانة العرب قبل الإسلام أشار إلى تطورها من الحجارة والأشجار حتى أضيفت عليها فيما بعد صفات مجردة وربما كان ذلك بتأثير أجنبي، وكان العرب يعتقدون أن لها علاقة بالكائنات السماوية. ووصل بعد استعراضه ذاك إلى نتيجة افترضها في مقدمة حديثه عن هذا الموضوع مفادها أن عبادة الأوثان لم يعد لها تأثير أيام محمد.

ونحن نرى أن عبادة الأوثان لدى العرب عشية الدعوة الإسلامية لم تكن بذلك الضعف الذي أشار إليه «وات». نعم، إن عبادة الأصنام كانت منتشرة بكثرة بين العرب، وإنها مرت بمراحل عديدة كما أشار إليها صاحبنا. ولكن عبادة الأوثان استمرت قوية وفاعلة حتى بعد ظهور الإسلام. وقد استماتت قريش في الدفاع عن

آلهتها إلى النهاية، ورفضت أية مساومة مع الرسول للتقليل من شأنها، بل إنها فاوضت الرسول وخيّرته بين عدة أمور لتكون لها المكانة اللائقة بها بجوار «الله». وقد كان أصل عبادة الأصنام لدى العرب يرجع إلى أنهم صوّروا آلهتهم تصويراً ماديّاً متمثلاً في تلك التماثيل المنحوتة على هيئة الإنسان والحيوان باعتبارها رموزاً تذكّرهم بالآلهة أو الأشخاص الصالحين، وبعد مرور الزمان، واختلاف الحدثان نسي الناس الأصل الذي ترمز إليه هذه الأصنام فعبدوها من دون الله.

ويخبرنا الإخباريون أن عمرو بن لحي الخزاعي هو الذي أدخل عبادة الأصنام إلى مكة عندما أتى بصنم من أعمال البلقاء بالشام فنصبه في مكة وأمر الناس بعبادته[1].

ويروي ابن هشام عن ابن إسحاق رواية أخرى تبين لنا كيفية انتشار عبادة الأصنام بين أهل مكة، ومفادها أن قريشاً عندما خرجت من بلادها والتمست السعة والفسح في البلاد حملوا معهم حجارة من الحرم تعظيماً له، فحيثما نزلوا وضعوها وطافوا بها كطوافهم بالكعبة حتى انتشرت هذه العادة بينهم، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان، وبقيت منهم طائفة على عهد إبراهيم يتمسكون بديانته من تعظيم البيت والطواف به، والحج والعمرة، والوقوف على عرفة والمزدلفة، وهدي البدن، والإهلال بالحج والعمرة مع إدخالهم فيه ما ليس منه، فيوحّدون الله بالتلبية ثم يدخلون معه أصنامهم[2]. وقد بقيت عبادة الأوثان قوية ظاهرة في مكة والطائف حتى تمّ القضاء نهائيّاً عليها بعد فتح مكة، ومن هنا تنهار نظرية «وات» الذي أراد أن يبرهن لنا على أن هذه العبادة قد اضمحلّت عند ظهور الإسلام. وكأنه يريد الإنقاص من قيمة هذه الدعوة التي قامت أصلاً وأساساً على عقيدة التوحيد ونبذ عبادة الأصنام مهما كان شكلها.

وكما حاول «وات» التقليل من شأن عبادة الأوثان عشية الدعوة الإسلامية حاول أيضاً البرهنة على أن أهل مكة يعتقدون في الله وأنهم يعبدون الأصنام تقرُّباً إليه طبقاً للنص القرآني المعروف، ولكنه يرى أن المكيين الجاهليين ربما يستخدمون كلمة الله للدلالة على الآلهة الرئيسة في الكعبة كما كانت آلهة الطائف تعرف باسم «اللات».

---

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، الجزء الأول، الطبعة الثانية، مطبعة البابي الحلبي، ص 77، 1955.

(2) المرجع السابق، ص 78.

وانتهى بعد تحليل قصير إلى أن بذور التوحيد ظهرت عند العرب بفعل التأثيرات اليهودية المسيحية.

ونحن نرى أن هذا التحليل لا يستقيم وما يرويه لنا الإخباريون وكذلك النصوص القرآنية من أن أهل مكة كانوا على عقيدة التوحيد التي نشرها بينهم إبراهيم ثم ابنه إسماعيل، وأن إبراهيم هذا لم يكن يهوديّاً ولا نصرانيّاً ولكنه كان مسلماً حنيفاً وما كان من المشركين، وأن ديانة التوحيد هذه قد أصابها التطور طبقاً لما أوردناه حتى تحولت عند الغالبية العظمى إلى عبادة الأوثان التي يعتقد العرب أنها تقربهم إلى الله زلفى. وبذلك فإن المقصود «بالله» ليس الإله الرئيس في الكعبة الذي يوجد بجواره آلهة أخرى ثانوية، ولكنه هو الله كما هو معروف طبقاً للنظرية الإسلامية في التوحيد، كما أن وجود العقيدة الإبراهيمية المسلمة أصلاً هي التي أثّرت في ظهور التوحيد وفي حركة الحنفاء عشية الدعوة الإسلامية، ولم تكن راجعة إلى تأثير الديانتين اليهودية والمسيحية. وإن كنّا لا ننكر ـ كما فصلنا في مباحث سابقة ـ تأثير هاتين الديانتين في اليمن والمدينة في بعض الحنفاء كورقة بن نوفل، إلاّ أن بذور التوحيد تستمد أصولها الحقيقية من دين إبراهيم وإسماعيل ابنه كما أسلفنا.

وعندما يتحدث «وات» عن حالة الجزيرة العربية الدينية عشية الدعوة المحمدية فإنه يضيف إلى التأثيرات اليهودية والمسيحية «حركة النبوّة» السابقة على البعثة المحمدية ضارباً الأمثال بهود وصالح ومسيلمة إذ صحّ عنه أنَّه قد أعلن نبوته قبل محمد، فهو قد اعتبر هذه الحركات الدينية التي تدّعي النبوّة هي عبارة عن الإرهاصات المبدئية التي مهّدت المسرح لظهور النبي العربي محمد.

ولكن لو رجعنا إلى القرآن الكريم والذي نعتقد صدق ما ورد فيه من أحكام وقصص وأمثال نراه ينبئنا بوجود أنبياء بشّروا بعقيدة التوحيد في الجزيرة العربية، وأن أقوامهم قد أصابتهم الكوارث والمهالك نتيجة تكذيبهم لأولئك الأنبياء المبعوثين لهم، وحدّد لنا القرآن أسماءهم بصريح العبارة «كهود» و«صالح».

ويذكر لنا أهل الأخبار وجود نبي عربي يدعى «حنظلة بن صفوان» وقد بعثه الله إلى أهل «الرّس» فقتلوه[1]. كما ذكر هؤلاء الأخباريون «شعيب بن ديذمهدم» الذي

(1) الروض الأنف، ج 1، ص 19، ذكره جواد علي في كتابه «المفصل» المرجع السابق، ج6، ص 84.

أرسل إلى أهل «حضور» فقتلوه، فاستأصلهم «بخت نصر» وقبره يقع في جبل باليمن اسمه «صنين»[1]. وما قصة «مسيلمة بن حبيب الحنفي» ببعيدة أو غريبة علينا، وقد نقل لنا الإخباريون عن أخباره الشيء الكثير وأكدوا أنه قد ادّعى النبوّة بمكة قبل الهجرة. واستطرد الطبري كثيراً في نقل أخباره وأحواله إلينا قبل وفاة النبي وبعده وهي أخبار تدعو إلى التمحيص والتدقيق وغربلة الصحيح من الموضوع منها لأن هذه الشخصية لم تعط حقها من الدرس والتحليل العلميين.

وهؤلاء الأنبياء والمتنبِّئون لم تكن أمورهم خافية على أهل قريش إبّان الدعوة المحمدية، ولم يخف القرآن أخبارهم عنهم، بل إنه أشاد بهم، وجعل الكوارث التي حاقت بأقوامهم الذين كذبوا بهم عظة وعبرة لغيرهم، ومن هنا لم يكن هؤلاء الأنبياء إرهاصات أولية للدعوة المحمدية، وإذا كانت فكرة النبوة قد تأصّلت في هذه الأصقاع فإنها لم تكن الأساس الحقيقي لظهور الدعوة الإسلامية. ولكنها سنة الله في خلقه الذي يبعث لهم بين الحين والآخر أنبياء ورسلاً لهدايتهم إلى الطريق المستقيم. ومن هنا نصل إلى خاتمة حول هذا الموضوع مفادها أن البعثة المحمدية لم تتأثر في اندلاعها بالأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية والخلقية التي مرّت بها الجزيرة العربية، ولكنها نبوّة وهداية أصلية في عقائدها وشعائرها وعباداتها ومعاملاتها، أرادها الله أن تكون كذلك دونما تأثر بتلك العوامل الخارجية والداخلية التي عزف المستشرقون كثيراً على أوتارها، التي حاولوا تفسيرها بمنظار العوامل النفسية والمادية التي مرت بها الجزيرة العربية أو مرّ بها النبي العربي في حياته الخاصة أو العامة.

وكما عزف «وات» و«رودنسون» على أثر الظروف المتعلقة بالجزيرة العربية في قيام الإسلام، عزف «السير وليام موير» بدوره على هذا النغم النشاز في كتابه الهام: «حياة محمد»[2].

خصّص «موير» هذا الكتاب الذي نشره عام 1858م للسيرة النبوية، وشفعه بمقدمة طويلة تناولت مصادر هذه السيرة والتي أجملها في القرآن الكريم الذي تعرض تفصيلاً إلى خصائصه، وكيفية نزوله، وطريقة جمعه ورسمه، واستنبط منه ما شاء من

(1) المرجع السابق، ج6، ص 84.

(2) Muir (W.) Life of Mahomet, 4 Volumes, London, Smith, ELDER & Co. 65, CORNHILL, 1858.

تاريخ السيرة. ثم تعرض بعد ذلك للحديث الذي عالجه بعمق واستفاضة من جميع جوانبه، وذلك طبقاً لما أوردناه في الجزء الأول من كتابنا، واستخلص منه هو الآخر معالم السيرة النبوية. ثم درس في الفصل الأول منه حالة الجزيرة العربية قبل الإسلام باعتبارها أمراً ضرورياً لمعرفتها نظراً لأن قيام الإسلام قد تأثر بالعديد من الظروف والملابسات المتعلقة بتاريخها وأحوالها الجغرافية، والاقتصادية، والسياسية، والجويّة. ورأى هذا المستشرق أنه من الضروري معرفة المواد التي وجدها «محمد» في الجزيرة العربية خاصة في مكة والتي استخدمها مؤخراً في تطوير ديانته. وتساءل بذلك عن دور إبراهيم الذي يعتقد الرسول أنه كان أباً للعرب وللإسرائيليين على حدٍّ سواء، وعن دور معتقداته التي ربما بنى عليها الرسول توحيده وعقائده. وذكر أن هذه الاعتبارات تقودنا حتماً إلى البحث عن السكان الأوائل الذين عمّروا هذه الجزيرة حتى نستخلص تأثيرهم في الديانة الإسلامية[1].

استند «موير» في دراسة الأقوام الأولى التي عمرت الجزيرة العربية إلى الروايات الإسلامية، وكيف ربطت هذه الروايات بين ملوك حمير وقريش. ولكن هذه الروايات لا تؤرخ لهذه الأقوام إلاّ للقرون الثلاثة السابقة على ولادة الرسول، ثم تسكت عما وراء ذلك.

لا يُعَوِّلُ «موير» على صحة هذه المصادر الإسلامية ويراها غير صحيحة ولا أصيلة حول هذا الموضوع. ويطرح جانباً تلك النظرية التي تؤصل البشرية إلى أبناء نوح الثلاثة «حام وسام ويافث» وكيف أن سام بن نوح هو جد «العرب واليهود» ويراها عبارة عن أساطير مختلطة يجب أن تطرح جانباً لأنها مستقاة من مصادر يهودية ولا تستند إلى أصول أنثروبولوجية. ومع ذلك فهو يتعرض لقصة «إبراهيم» مع «هاجر» واصطحابها إلى مكة، وولادة إسماعيل الذي يعتبر أباً للعرب جميعاً كما كان إبراهيم أباً للإسرائيليين فيكون العرب واليهود أبناء عمومة. ويرى «موير» أن هذا الرأي مجرد أسطورة لا أساس علمياً يعضدها وإن كانت اللغة والعادات والتطبيقات الدقيقة تؤيده، خاصة أن اللغتين العربية والعبرية تعودان إلى أرومة واحدة[2].

وبعد استعراض تفصيلي للقبائل العربية والإسرائيلية، وإجراء دراسة مقابَلَةً بينهما

---

(1) Ibid, op. cit, p. cvi.

(2) Ibid, op. cit, p. cxvi.

من الناحية الجنسية يصل «موير» إلى نتيجة مفادها أن هذه القبائل تنتمي إلى الدم الإبراهيمي.

ثم يتعرض «موير» في صفحات طويلة إلى وصف الجزيرة العربية من الناحية الجغرافية، ووصف حالتها الاقتصادية وبيان الطرق التجارية التي تمر بها. وخصائص هذا الاقتصاد المبني على التجارة من جهة وعلى بعض الزراعة في بعض الأقاليم الخصبة من جهة أخرى، ثم يعالج الأديان والمعتقدات السائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام. وهو لا يخرج في هذه المباحث عمّا سطره مَنْ تعرَّضنا لهم من أضرابه من المستشرقين فنكتفي بما أوردناه آنفاً منعاً للتكرار.

ويسهب «موير» في وصف اليمن من الناحية الجغرافية والتاريخية، فيعدد القبائل الموجودة به، ويبين أصلها، ويتتبع سيرة ملوكها، ويشير إلى دخول اليهودية إليها، ثم يفصّل القول في حملة الحبشة عليه وكيفية استيلائها على تلك الأصقاع، وتجريد حملة الفيل على مكة، وانتهاء حكمها بعد طردها من قِبَلِ الفرس. وكما عالج «موير» بإسهاب شديد أحوال اليمن قبل الإسلام، عالج بنفس المنهجية مملكة الحيرة وقبيلة الغساسنة وعلاقة هذه القبائل والممالك بالفرس وبيزنطة، كل ذلك طبقاً للمصادر الإسلامية المعروفة، إلى أن يصل إلى وصف مكة عشية الدعوة الإسلامية. وفي وصفه هذا يصف بناء الكعبة من قِبَلِ إبراهيم وابنه إسماعيل بأنه محض أسطورة. وبعد أن يتعرض لقصة إسماعيل وأمه هاجر طبقاً للروايات الإسلامية ـ والتي لا يعتقد صحتها ـ يَعُدُّ أجداد النبي ابتداء من عدنان ويرفض ما وراء ذلك إلى إسماعيل استناداً إلى رواية الواقدي الذي ذكر أن تسلسل النسب من عدنان إلى إسماعيل كان من وضع اليهود الذين اختلفوا فيه ولو صح ذلك لكان رسول الله أعلم الناس به؛ فالأمر هو الانتهاء إلى معد بن عدنان ثم الإمساك عمّا وراء ذلك إلى إسماعيل بن إبراهيم[1].

والذي يهمنا في هذا السياق أن «موير» بدراسته المطولة للجزيرة العربية قبل الإسلام على سائر أوجهها قصد من ورائها بيان تأثير هذه العوامل مجتمعة في أصول الدعوة الإسلامية وتطورها. وقد واصل هذه الدراسة مطبقاً فيها منهج السرد التاريخي الخالي من التحليلات والاستنباطات العلمية أو الشخصية إلى أن يصل إلى أجداد الرسول المباشرين، فيتعرض بالتفصيل لسيرة قصي، وهاشم، وعبد المطلب وعلاقته

---

(1) Ibid, op. cit, p. cxciii.

بحملة الحبشة على مكة. وفي هذه الجزئية لا يذهب إلى ما ذهب إليه «وات» من أن عبد المطلب قد استعان بأبرهة ضد أعدائه القرشيين، ولكنه يرد مقابلته معه طبقاً لما أوردته الروايات الإسلامية. ويستمر «موير» في هذا السرد التاريخي المجرد إلى أن يصل إلى ميلاد الرسول وطفولته. وهنا سنعالج هذا الموضوع في المبحث الثاني من كتابنا طبقاً لوجهة نظر المستشرقين تحت عنوان «السيرة النبوية قبل البعثة المحمدية». فما آراؤهم في هذا الخصوص يا ترى؟

المبحث الثاني

السيرة النَبويَّة قبلَ البعثة المحمَديَّة

لم يختلف المستشرقون على وجود النبي العربي حقيقة إلاّ حفنة منهم ارتابوا في وجوده، وعدّوه شخصية أسطورية وعلى رأس هؤلاء المستشرق الروسي «تولستوف» الذي تجاوز في دراساته كل الحدود، وأكّد أن الإسلام قد نشأ من أسطورة مستمدة من اعتقادات سابقة تسمى «الحنيفية»[1]. وقد اختلف المستشرقون في السنة التي ولد فيها الرسول. فهذا «مكسيم رودنسون» يقطع بأن أحداً لا يعرف يقيناً متى ولد محمد الذي أصبح رسول الله. وهناك من يعتقد أن ولادته كانت معاصرة لحكم «كسرى أنو شروان» أي عام 579م. وهناك من يقول: إنه قد ولد عام الفيل الذي صدّت فيه طير الأبابيل الأحباش عن مكة وهو رأي خاطئ بكل تأكيد. ولعل ولادته وقعت بين 567 و573 ميلادية وإن اعتمد الباحثون عام 571 كتاريخ صحيح لمولده[2].

ويشك «مونتجمري وات» في العام الذي ولد فيه الرسول. ويتحدث عن هذه الواقعة بصيغة الشك والريبة عندما يقول: «قيل إن محمداً ولد عام الفيل». وهي السنة التي حاول فيها الأمير الحبشي أو نائب ملك الحبشة على اليمن الزحف على مكة بجيش عرمرم مصحوباً بفيل. وحاول العلماء تحديد هذا العام الذي أطلق عليه «عام الفيل» بسنة 570م. ولكنه نظراً للاكتشافات الأثرية الحديثة في جنوب الجزيرة العربية

---

(1) عبد العزيز الدوري ورفاقه، تفسير التاريخ، ص 14 ـ 16، ذكره عماد الدين خليل في كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، المرجع السابق، ص 140.

(2) RONDINSON (M.) Mahomet, op. cit, p. 61.

التي أثبتت أن الفرس استولوا على اليمن وطردوا منه الأحباش هذه السنة أي عام 570 ميلادية، فتكون الحملة الحبشية على مكة قد وقعت بالضرورة قبل هذه السنة بعامين أو ثلاثة أعوام[1]. ولكن «وات» يعود في كتابه «محمد في مكة» إلى التشديد بصيغة الجزم على أن محمداً قد ولد عام الفيل حين فشل أبرهة في حملته على الكعبة وكان ذلك نحو 570 ميلادية[2].

وكما اختلف المستشرقون في العام الذي ولد فيه النبي اختلف المؤرخون المسلمون في شأنه أيضاً، فأكثرهم أكد ولادته عام الفيل المقابل لسنة 570م. ويذهب الآخرون وهم الأقلية إلى أنه ولد قبل الفيل بخمس عشرة سنة. ويذهب غير هؤلاء وأولئك إلى أنه ولد بعد عام الفيل بثلاثين سنة أو سبعين سنة[3].

ولعلّنا نستطيع بقليل من الدرس والتمحيص دحض ما ذهب إليه «وات» من أن الاكتشافات الأثرية في اليمن أثبتت استيلاء الفرس على اليمن وطردهم للأحباش عام 570 ميلادية، وبذلك تكون الحملة الحبشية على مكة قد وقعت قبل هذه السنة بعامين أو ثلاثة أعوام لعدة أسباب منها: ما اكتشفه العالم البلجيكي «ريخمانس G.Ryckmans» من نصّ مكتوب على صخرة بالقرب من بئر «مريغان» وقد استنتج منه بعض الباحثين أنه يشير إلى حملة أبرهة على مكة في العام الذي عرف عند الإخباريين بـ«عام الفيل». وهذا النص المنقوش يحمل تاريخ (622) من التقويم الحميري الموافق لسنة 547 أو 553 للميلاد. وهذه النتيجة تطابق من ذهب إلى القول: إن مولد الرسول كان بعد عام الفيل بثلاث وعشرين سنة أي أن مولده يكون عام 547 ميلادية في حالة ما إذا كان الفرق بين التقويم الحميري والتقويم الميلادي «115 سنة». وإذا ما أخذنا برأي «ريخمانس» القائل: إن الفرق بين التقويمين هو «109 سنة» فيكون عام الفيل هو 552 ميلادية وهو يتطابق مع تاريخ غزو الحبشة لمكة طبقاً للنص المشار إليه[4]. ومنها: أن الأحباش لم يطردوا من اليمن بعد حملة الفيل بعامين أو ثلاثة أعوام لأنه ملك اليمن بعد أبرهة ابنه «يكسوم» ثم ملك بعد «يكسوم» ابنه «مسروق» الذي دخل الفرس اليمن

---

(1) WATT (M.) Mahomet, op. cit, p. 10.

(2) مونتجمري وات «محمد في مكة» المرجع السابق، ج1، ص 64.

(3) محمد حسين هيكل، حياة محمد، المرجع السابق، ص 108 ـ 109.

(4) د. جواد علي، المفصل، المرجع السابق، ج3، ص 500.

في عهده وقتلوه في رواية طويلة ليس هنا مكان سردها. وكان مُلْكُ الحبشة على اليمن اثنتين وسبعين سنة[1]. وبالرغم من عدم ذكر الإخباريين سنوات حكم كل من «يكسوم ومسروق» بعد أبرهة فإنها ليست سنتين أو ثلاثاً كما ذهب إلى ذلك مونتجمري وات بل إن «الدينوري» يرى أن حكم «يكسوم» بلغ تسع عشرة سنة. والخلاف حسبما نراه ليس الشك في ولادة الرسول عام الفيل خاصة أن المصادر الإسلامية تكاد تجمع على ذلك على اختلاف بسيط في الأيام، ولكن الخلاف الذي لم يفصل فيه المؤرخون هو بيان ما يعادل التقويم الميلادي لعام الفيل، علماً بأن العرب لم يكونوا يؤرخون بالتقويم الميلادي ولكنهم يؤرخون بالتقويم الحميري أو الروماني الذي أطلق عليه «تقويم بصري». وإذا كانت المصادر الإسلامية تشير إلى مولد الرسول بعد عشرين سنة أو أربع وعشرين سنة من سلطان كسرى أنو شروان[2]، وإذا كان ابتداء حكم كسرى أنو شروان هو سنة 579 ميلادية فعام الفيل يكون طبقاً لرواية النويري هو 599 ميلادية وطبقاً لرواية الطبري يكون 603 ميلادية وليس 570 و571 للميلاد. أما إذا أخذنا برواية من حدد عام الفيل باثنتين وأربعين سنة من ملك «أنو شروان» فيكون هذا العام قد وقع في سنة 573 للميلاد[3] تقريباً، وهذا الرقم الأخير يطابق أو يقارب الرقم الذي ذهب إليه أكثر المستشرقين حين حوّلوا أكثر ما ذكره أهل الأخبار عن سنة ولادة الرسول إلى التقويم الميلادي[4].

وكما اختلف المؤرخون في العام الذي ولد فيه الرسول اختلفوا كذلك في الشهر الذي ولد فيه وإن كان أغلبهم قد رجح شهر ربيع الأول، وذهب قلتهم إلى شهر المحرم أو صفر أو رجب أو رمضان. وكما انصب الخلاف على العام والشهر انصب كذلك على اليوم الذي ولد فيه الرسول والوقت الذي حصلت فيه ولادته أَلَيْلاً كانت أم نهاراً. وهذه الاختلافات الثانوية لم يعرها المستشرقون اهتماماً كبيراً.

وإذا كان المستشرقون قد اتفقوا على ولادة الرسول ووجوده الحقيقي إلا ما كان

---

(1) أ ـ الطبري ـ تاريخ، المرجع السابق، طبعة دي خوييه، ج2، ص 953 وما بعدها.
ب ـ النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، ج 15. ص 500.
(2) المرجعان السابقان، الطبري، ص 997. النويري، ص 309.
(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، ج 20، ص 194.
(4) د. جواد علي، المفصل، المرجع السابق، ج 3، ص 508.

من بعض المستشرقين الروس، فإنهم يلقون بظلال من الشك على سيرته في المراحل المتقدمة من حياته. فهذا صاحبنا «وات» يعتمد على الروايات الإسلامية التي تؤكد نشأة الرسول في رعاية جده «عبد المطلب» إلاَّ أنه يشك في ولادته بعد وفاة أبيه إذ يقول عن ذلك: «ربما ولد بعد وفاة أبيه»[1]. ثم يصف أسرة الرسول بأنها من الطبقات الأرستقراطية التي كان من عادتها أن تعهد بأبنائها للمراضع من القبائل البدوية لينشأ أطفالها نشأة صحيحة، وحدد مرضعته بأنها «حليمة»، ووصف حياة الرسول الأولى بتوالي المصائب عليه لوفاة والدته وهو في السادسة من عمره ثم وفاة جدّه بعدها بعامين. وأنه تكفل برعايته عمّه أبو طالب، وأنه شارك في حرب الفجار، وربما حضر حلف الفضول لأنه عبّر بعد سنوات عن موافقته عليه، لأن هدف ذلك الحلف الوقوف إلى جانب مبادئ العدل ضد عدوان القبائل القوية الغنية، وكان هذا الهدف قريباً جدّاً في بعض الوجوه من التعاليم القرآنية[2].

ويشك «وات» كعادته في الوقائع والحوادث السابقة على بعثة الرسول ويصفها بأنها قابلة للجدل، وكثير من هذه الوقائع ليست حقيقية بالمعنى الواقعي للمؤرخ، لأنها تحاول وصف وقائع يمكن نسبتها إلى فترات لاحقة من حياة محمد، واستدلّ على رأيه بواقعة استرضاع الرسول من قِبَلِ حليمة، ونزول الخير العميم عليها للبركة التي حلّت عليها وعلى دوابها وحيواناتها، وواقعة شق صدره وهو يرعى حيوانات حليمة رفقة أخوته من الرضاعة. كما أورد واقعة سفر النبي مع عمّه أبي طالب إلى الشام ومرور قافلة قريش على بحيرى الراهب وتنبُّئِه بأن محمداً سيكون له شأن في قابل الأيّام. وقد سرد «وات» هذه الوقائع طبقاً للروايات الإسلامية وشك في حصولها طبقاً لإيراد ابن إسحاق لها، مع أنه قد أقرّ بأن هذه الوقائع يعتبرها المسلمون حقائق لا يرتابون فيها وتكوِّن ملحقاً مناسباً لحياة نبيّهم[3].

ويعود «وات» إلى تأريخ سيرة النبي في كتابه «محمد» قائلاً: إن والد الرسول «عبد اللّه» قد توفي قبل ولادته، وهكذا تعهده بالرعاية والعناية جده «عبد المطَّلب» رئيس عشيرة هاشم. وقد قضى بدون شك معظم سنواته الأولى مع والدته التي تنتمي

---

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ج1، ص 65.

(2) المرجع السابق، ص 66.

(3) المرجع السابق، ص 66 ـ 72 بتصرف كبير.

إلى عشيرة أخرى. وطبقاً للأعراف المكية فقد أرسلته والدته إلى البادية عند مرضعة بدوية. وعندما بلغ محمد السادسة من عمره توفيت والدته فتولّى رعايته بصورة مباشرة جده الذي لم يلبث بعد سنتين أن قضى هو الآخر نحبه. فتكفّل به عمه أبو طالب بعد وفاة جدّه والذي أصبح الرئيس الجديد لعشيرة هاشم[1].

ويقول «وات»: إن مستقبل يتيم في مكة في القرن السادس الميلادي لم يكن بالأمر الهيّن؛ فطبقاً لطريقة حياة البدو القديمة فإنه من المعروف أن رئيس العشيرة أو القبيلة مسؤول عن أفراد عشيرته أو قبيلته. ولكن في مكة حيث الصراع الجنوني على أشده من أجل زيادة الثروة والغنى، يصبح كل شخص يبحث عن مصالحه الذاتية متناسياً مسؤولياته السابقة. فكان الذين تحملوا مسؤولية رعاية محمد عملوا كل ما من شأنه لمنعه من الموت جوعاً، ولكن كان من الصعب عليهم فعل أكثر من ذلك خاصة وأن ثروة بني هاشم قد تناقصت في هذه الفترة. وهكذا فإن اليتيم الذي لا يرعاه أحد، والذي لم يخص برعاية معينة لم يكن مُهَيّأً لمستقبل تجاري زاهر. وكانت التجارة هي المستقبل الوحيد المفتوح حقيقة أمامه. وعندما سافر محمد مع عمّه إلى الشام فقد اكتسب بعض الخبرات ولكن نظراً لنقص الرساميل لديه فقد كانت الفرص قليلة أمامه لاستخدام هذه الخبرة التي حصل عليها[2].

«لا نعرف شيئاً كثيراً عن أحوال مكة إبّان الفترة الأولى من شباب مكة»، يقول «وات»، ويرى أن المعلومات التي يمكن الحصول عليها متناثرة ومتضاربة وناقصة ومن الصعوبة بمكان فصل الوقائع التاريخية عن الأساطير. ومع ذلك فإن هذه المعلومات تعطينا لوحة عن مدينة تتطور فيها التجارة ويزداد فيها القوة والنفوذ. فقبل عام 590 للميلاد حصلت واقعتان هامتان ارتبطتا بمحمد من قريب أو بعيد. أولاهما سلسلة من المعارك عرفت تحت اسم «حرب الفجار» وقد حضر محمد مع أعمامه كل أو إحدى هذه المعارك بالرغم مما قيل عن دوره البسيط فيها. وقد نتج عن هذه المعارك «حلف الفضول» وقد حضر محمد شخصيّاً هذا الحلف والذي لا يزال يذكره بخير حتى آخر حياته. ويتأسف «وات» على عدم معرفة المؤرخين تفاصيل واسعة عن حلف الفضول الذي يراه قد لعب دوراً هامّاً في حياة مكة والذي عقد أصلاً ضد السياسة والأشخاص

---

(1) WATT (M.) Mahomet, op. cit, p. 10.

(2) المرجع السابق، ص 11.

الذين سيواجههم محمد مستقبلاً. كما أن دور عشيرته الهام في هذا الحلف قد قادها في النهاية إلى معاضدة محمد بصرف النظر عن العوامل الدينية[1].

وفي هذا العالم المضطرب المحكوم برجال الأعمال والمصالح المادية المتضاربة يتساءل وات: وكيف يتمكن شاب يتيم مهما كانت صفاته من شق طريقه؟ ويجيب: إن السبيل الوحيد المطروح أمامه هو الزواج من سيدة غنية وهي الحادثة الثانية في حياة محمد المبكرة.

ويقول «وات»: إن وضع المرأة الحقيقي في هذا المجتمع المكي الذي يموج بحمّى التجارة والاضطراب الاجتماعي ليس معروفاً بدقة، ولا يستبعد أن تقوم بعض النساء بتنظيم أمورهن والاستقلال في أحوالهن الاقتصادية والمالية، وكان بمكنتهن مزاولة التجارة لحسابهنَّ. وكان الطلاق منتشراً في هذه البيئة المحمومة ويصاحبه موت العديد من الرجال قبل الأوان، هذه الظروف جعلت المرأة تتزوج بالتتابع العديد من الرجال، وكان بمكنةِ محمد الزواج بمن يشاء من النساء لكثرتهن. ولكنه تزوج خديجة الغنية والمستقلّة ماليّاً والمتزوجة مرّتين قبله والتي كانت تكبره في العمر. وقد استخدمته قبل الزواج كوكيل عنها في قافلة تجارية إلى سوريا، وقد بلغ من رضاها عن محمد وتأثرها بشخصيته أنها عرضت عليه الزواج فرضي. ويقال: إن محمداً كان عمره عند زواجه بها خمساً وعشرين سنة، وكانت خديجة قد بلغت الأربعين. ويشك وات في عمر «خديجة» الذي يراه أقل من ذلك بكثير لأنها ولدت للرسول ولدين وأربع بنات، ولو كان عمرها كما يقول الرواة قد بلغ الأربعين لما استطاعت إنجاب هذا العدد من الأطفال نظراً لحالة النساء الجسدية في تلك البيئة وفي تلك الحقب من الزمان.

«وكان لهذا الزواج أهميته بالنسبة إلى مستقبل محمد» يقول «وات»، فقد خطا بذلك في نظر المجتمع المكي أولى خطواته لارتقاء سلّم النجاح. فأصبح يملك رأسَ مالٍ كافياً ليشارك نوعاً في الأعمال التجارية، ولا ندري فيما إذا كان قد رحل إلى سوريا أو كلّف رجالاً له للإشراف على أعماله ولكن هذا الزواج لعب دوراً هامّاً في تطوره الروحي، فقد كانت خديجة ابنة عم رجل يدعى «ورقة بن نوفل» وهو رجل

(1) المرجع السابق، ص 12.

متديّن اعتنق المسيحية، والذي قيل عنه: إنه قد شجع محمداً لتقبل الوحي المماثل لليهود والنصارى. وكان محمد يلتجئ دوماً إلى خديجة في لحظات اليأس التي تمر به خاصة عندما شك في رسالته النبوية. لقد كان زواجه بخديجة منعطفاً هامّاً في حياته ولم يتزوج عليها مطلقاً حال حياتها[1] ولا يزال يذكرها بخير حتى آخر أيامه.

لندع مؤقتاً آراء «مونتجمري وات» عن السيرة النبوية وسنعود إليها لتحليلها والرد عليها، ولنعرض التفسير المادي لهذه السيرة طبقاً لآراء «مكسيم رودنسون» الذي يوافق على ولادة الرسول من أبيه «عبد اللّه» وأمه «آمنة» وأنه ينتمي إلى عشيرة بني هاشم المنتمية بدورها إلى قبيلة قريش، ويرى أن هذه المعلومات لا يمكن التأكد من صحتها ولكن يمكن قبولها على أنها كذلك.

ثم يستطرد «رودنسون» في وصف مكة، وموقعها الجغرافي ووجود البيت الحرام فيها، وكيف أصبحت مركزاً تجاريّاً هامّاً لموقعها الجغرافي المتوسط بين شمال الجزيرة العربية وجنوبها، وكيفية تطور الديانة فيها، والآلهة التي تُعبد فيها، والعشائر والقبائل المسيطرة عليها، وكيفية تقاسم أبناء «قصي» الأربعة النفوذ بينهم، وغيرها من المعلومات التي أتينا على ذكر بعض منها، والتي فصّل فيها الإخباريون المسلمون، وذهبوا فيها كلَّ مذهب. وكان هذا الاستطراد الواصف لحالة مكة الاقتصادية قبل البعثة النبوية مرجعه إلى محاولة تفسير رودنسون للبعثة المحمدية تفسيراً ماديّاً، وكان يريد البرهنة على أن الدعوة الإسلامية قد قامت لأسباب اقتصادية أكثر من قيامها لأسباب سياسية أو دينية، ومن هنا كان إجهاده لنفسه في صفحات طويلة من كتابه لوصف هذه العوامل المادية التي يراها النواة الحقيقية التي ولدت منها الدعوة الإسلامية.

ثم تحدث «رودنسون» بشيء من التفصيل عن حياة عبد المطلب، ونفوذه في مكة، ومكانته السامية بين قومه، وتجارته الواسعة مع سوريا واليمن، وجمعه للسقاية والرِّفادة بعد عمه المطلب، وحفره لبئر زمزم الذي وفّر عليه جهود السقاية بنوع خاص. وقيل عنه: إنه قاد المفاوضات مع أبرهة عندما عزم على اجتياح مكة، وربما كانت هذه الحملة سبباً في محاولة جمع عشائر قريش في مواجهة عدو أجنبي. وكيف أنه تزوج من العديد من العشائر والقبائل حتى أصبح له من الأولاد عشرة. وكان أحد أبنائه يدعى «عبد اللّه» من زوجته فاطمة بنت عامر من عشيرة بني مخزوم القرشية. وقد

(1) المرجع السابق، ص 14.

قيل عنه: إنه كان رجلاً وسيماً وأراد والده الارتباط بسبب مع عشيرة «بني زهرة» فخطب «آمنة بنت وهب» لابنه عبد اللّه، وخطب لنفسه «حلّة بنت وهيب» التي تنتمي إلى نفس العشيرة[1].

يقول رودنسون: «يبدو أن آمنة بقيت في منزل أهلها، وكان عبد اللّه يتردد عليها هناك طبقاً للعادات العربية القديمة. وقد ولدت منه طفلاً واحداً هو محمد». ثم يرد رودنسون قصة عبد اللّه مع فاطمة الخثعمية، وكيف عرضت عليه نفسها، وكيف أبى ذلك. وناقش في إمكانية كون هذه المرأة زوجة ثانية له. ولكنه يصف القصة بدون قيمة تاريخية ويراها تؤكد مفهوم النبي المضاد بشدة للعقيدة المسيحية التي تحاول وصف ولادة المسيح الخارجة عن أية علاقة جنسية[2]. كما يرد «رودنسون» تلك الرواية التي تحدد هذه المرأة التي عرضت نفسها على عبد اللّه من أنها أخت المتحنف ورقة بن نوفل والتي رأت نور النبوّة على وجه عبد اللّه فعرضت عليه مئة بعير شريطة أن يقع عليها لتستأثر بغرة النبوّة المتلألئة على وجهه، ورفض عبد اللّه ذلك ولا يعيرها هي الأخرى أية قيمة تاريخية.

ثم يصف «رودنسون» وفاة عبد اللّه عندما كان راجعاً في تجارته من غزّة في المدينة، وكانت آمنة قد حملت بمحمد، ولم يترك له إلا أمة وخمسة جمال وبعض الخرفان، وقد اهتمت آمنة بولدها ولكن المنية عاجلتها هي الأخرى ولم يتعدَّ عمره ست سنوات.

يقول «رودنسون» عن طفولة الرسول: إنه لا يملك معلومات مؤكدة عنها لأن الأساطير قد ملأت هذا الفراغ، والتي أصبحت تزدهر وتتسع وتنتشر بمرور الزمان، ويقول: «على الباحث أن يأخذ حذره من هذه المعلومات، ذلك أنه عندما أصبح الإسلام دين الدولة فإن المصالح والأفكار أصبحت متباينة، وأصبحت الأحزاب السياسية تزايد على القرابة من الصحابة والرسول، وبعضها الآخر قادته عاطفته الدينية إلى حب معرفة الكثير عن حياة النبي الأولى. وهكذا أصبحت الروايات والتقاليد تنسج القصص لمواجهة هذه الرغبات المتباينة. كما أصبحت أقوال الرسول وأفعاله مصدراً تشريعيّاً على المؤمنين تتبعها بدقة وعناية فائقتين. وكان مصدر هذه المعلومات جميعاً

---

(1) RODINSON (M.) Mahomet, op. cit, p. 65.

(2) Ibid, op. cit, p. 65.

هي المصادر الشفوية. وهذه الأمور مجتمعة أدّت إلى وضع الكثير من القصص والروايات والأحاديث وقد حاول فقهاء المسلمين غربلة هذه الأحاديث والروايات فوضعوا علم الجرح والتعديل، واهتموا بسلسلة الرواة، ولكنهم أقرّوا بصعوبة التأكد من كل المرويات والأحاديث، وكانوا يختمون رواياتهم وأسانيدهم وقراءاتهم بتلك العبارة التي تدل على الشك: «والله أعلم»[1].

ويرى «رودنسون» أن الروايات التاريخية المتعلقة بالسيرة النبوية ترقى إلى 125 سنة من حياة الرسول. وكم لعب الخيال دوره إبّان هذه الفترة الطويلة، ومع ذلك فإن العديد من الوقائع كانت صحيحة مؤكدة، لأن معظم الأحزاب السياسية المتناحرة قد اتفقت على صدقيّتها خاصة فيما يتعلق بأسماء زوجاته وأصحابه وغزواته. ولكن الكثير من التفاصيل غير مؤكدة خاصة أن معلوماتنا ضئيلة جدّاً عن المرحلة المبكرة لحياة محمد، وقد اخترع الكثير منها بأخرة. واستدل على اختراع هذه الوقائع التي يراها غير صحيحة بقصة استرضاعه لدى حليمة، وشق الملكين لصدره. وقد ذهب في ذلك مذهب زميله «مونتجمري وات» كما ذكرنا.

ويستطرد «رودنسون» في سرد حياة محمد الأولى واصفاً موت والدته آمنة وهي عائدة به رفقة أمتها «أم أيمن» من رحلة قامت بها إلى المدينة. وتولّى رعايته جده عبد المطلب الذي كان يبلغ من العمر أربعاً وثمانين سنة. ولم يلبث أن توفي هذا الشيخ بعد سنتين من وفاة والدة الرسول، فتولى رعايته من بعده عمّه «أبو طالب». ويصف «رودنسون» شخصية «أبي طالب» من أنه تاجر ميسور الحال، كان شقيقاً «لعبد اللّه» وتولّى رئاسة عشيرة بني هاشم التي كانت تسيطر على مكة في تلك الفترة كما يقولون[2].

ويحكى أن أبا طالب كان يسافر من حين لآخر إلى سوريا على رأس قوافل تجارية، وقد اصطحب ابن أخيه في إحدى هذه الرحلات معه وبلغ به مدينة «بصرى» التي هي ملتقى خمسة طرق تجارية. وهي مركز مسيحي هام تزينها كنيسة جميلة، ومليئة بالتحف الرائعة والآثار الخالدة كالمسرح الروماني الذي لا يزال شاهداً على عظمتها القديمة. وفي هذه المدينة يقع مقر البطريق الغساني «الحارث» الذي عينته

---

(1) Ibid, op. cit, p. 67.

(2) Ibid, op. cit, p. 70.

الأمبراطورة «تيودورا» عام 523 للميلاد. وفي هذه المدينة حصلت هذه الواقعة التي يقتبسها رودنسون عن الطبري على النحو التالي: «فلمّا نزل الركب بصرى من أرض الشام وبها راهب يقال له «بحيرى» في صومعة له وكان ذا علم من أهل النصرانية، ولم يزل في تلك الصومعة مُذْ تَرَهَّبَ إليه يصير علمهم عن كتاب فيما يزعمون يتوارثونه كابراً عن كابر. فلمّا نزلوا ذلك العام ببحيرى صنع له طعاماً كثيرا، وذلك أنه رأى رسول الله ﷺ في صومعته، عليه غمامة تُظِلُّه من بين القوم، ثم أقبلوا حتى نزلوا في ظل شجرة قريباً منه فنظر إلى الغمامة حين أظلّت الشجرة وهرّت أغصان الشجرة على رسول الله حتى استظلّ تحتها. فلمّا رأى ذلك بحيرَى نزل من صومعته ثم أرسل إليهم فدعاهم جميعاً. فلمّا رأى بحيرى رسول الله ﷺ جعل يلحظه لحظاً شديداً وينظر إلى أشياء من جسده قد كان يجدها عنده من صفته. فلمّا فرغ القوم من الطعام وتفرّقوا سأل رسول الله عن أشياء في حاله، في يقظته وفي نومه، فجعل رسول الله يخبره فيجدها بحيرى موافقة لما عنده من صفته. ثم نظر إلى ظهره فرأى خاتم النبوة بين كتفيه. ثم قال بحيرى لعمه أبي طالب: ما هذا الغلام منك؟ قال: ابني. فقال له بحيرى ما هو بابنك وما ينبغي لهذا الغلام أن يكون أبوه حيّاً. قال: فإنه ابن أخي. قال: فما فعل أبوه؟، . قال: مات وأمه حبلى به. قال: صدقت ارجع به إلى بلدك، واحذر عليه يهود فوالله لئن رأوه وعرفوا منه ما عرفت ليبغُنَّه شرّاً فإنه كائن له شأن عظيم فأسرع به إلى بلده. فخرج به عمّه سريعاً حتى أقدمه مكة[1].

وبعد أن يقتبس «رودنسون» هذه القصة من الطبري يتساءل عن مدى صحتها. ويجيب عن هذا التساؤل بأنه لا يعلم عنها شيئاً كثيراً. ولكنه يستنتج منها أنها قد وضعت وضعاً حتى يعترف بنبوّة الرسول من قِبَل إحدى الديانتين التوحيديتين اليهودية والمسيحية باعتبار الإسلام وارثاً لهما. والمسيحيون اعتبروا هذه الأسطورة دليلاً على تأثر محمد بهذا الراهب الزاهد واستقائه جميع معلوماته منه نافين عنه بذلك أية أصالة. غير أن الرحلة إلى بصرى ليست مستحيلة الوقوع في حد ذاتها بل ربما ارتحل الرسول مرات عديدة إلى هذه الأصقاع. وقد حاول الباحثون تتبع آثار هذه الرحلات ومدى معرفة الرسول للبلدان الأجنبية الأخرى. إلاَّ أن هذه البحوث قد أسفرت عن عدم حضور محمد لأية احتفالات دينية مسيحية. ولو حصلت له مثل هذه الحوادث لما

(1) الطبري، تاريخ الطبري، طبعة دي خوييه، المرجع السابق، ج 2، ص 1124.

تردد في ذكرها خاصة أن الشعراء العرب الذين زاروا الحيرة وحضروا مثل تلك الاحتفالات الدينية في الكنائس المسيحية قد وصفوها بصورة حية ومعبرة[1].

ويرى «رودنسون» أن الروايات الإسلامية أجمعت على محبة أبي طالب لابن أخيه حبّاً جمّاً، وأنه اهتم بحمايته ورعايته ولكنه يشك في هذه الروايات كعادته ويتساءل: ألم تكن هذه القصص من قبيل تحريف سير القديسين؟!.

ومع ذلك فإن رودنسون يصدق تلك الروايات التي تتحدث عن قيام الرسول ببعض الأعمال التي يقوم بها نظراؤه من الأطفال كرعي الغنم. وقد سئل الرسول مؤخراً عن ذلك فأجاب: «**ما من نبي إلاّ وقد رعى الغنم**». وبالرغم من تصديق رودنسون لهذه الرواية فإنه يحلل هذه الواقعة بأن القصد من روايتها إنزال كبرياء البدو الرحل رعاة الإبل الذين يحتقرون بطبعهم رعاة الماشية[2].

وأخيراً يصف رودنسون الصعوبة التي يواجهها الباحث الذي يبغي معرفة سيرة الرسول إبَّان طفولته وشبابه المبكر. ويشك في هذه الروايات التي يصفها بالتناقض وعدم الانتظام والمشوبة بالأساطير والخرافات، ويتساءل: كيف أن باحث هذه الأمور لا يستطيع القطع بشأنها؟ وكم كان يقف على أرض هشة؟. ولكنه يعبّر عن رغبته الجارفة في معرفة تكوين الرسول في هذه الفترة من حياته لأهميته التاريخية. فالمصادر الإسلامية تدّعي أنه لم تكن للرسول أية علاقة بعبادة قومه في مسقط رأسه. ويرفض رودنسون هذا الحكم ويؤكد وجود دلائل واضحة تبيّن أن الرسول ـ شأنه شأن أي إنسان آخر ـ قد طبق دين أجداده إبان حياته الأولى. بل قيل: إنه ضحّى بكبش على «العُزّى». وهناك رواية نادرة صورته بأنه قد أهدى لحماً كان قد تقرّب به لبعض الأصنام لأحد الموحدين الذي رفضه وأنّبَهُ على ذلك. وقيل عنه: إنه كان منتمياً إلى طائفة «الحمس» والتي تطبق شعائر ومناسك خاصة إبَّان موسم الحج. كما أنه يبدو عليه أنه يعرف القراءة والكتابة بالرغم من كل الروايات العربية التي فسّرت كلمة «الأمية» في القرآن بأنه يجهل ذلك، إلا أننا نجهل عمق ثقافته باستثناء أدلة نادرة غير مؤكدة وغامضة قدمتها لنا سيرة حياته وتعاليمه[3].

(1) RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 71.

(2) Ibid, op. cit, p. 72.

(3) Ibid, op. cit, p. 72.

ويرى رودنسون أن الرسول قد بقي عَزَباً أكثر مما كان معمولاً به في بيئته، والسبب في ذلك يعود بكل تأكيد إلى فقر ذات يده. وربما طلب من عمه يد ابنته «أم هانئ» خاصة أن زواج الأقارب كان معروفاً ومطبقاً وينظر إليه باستحسان في المجتمع البدوي. ولكن طلبه هذا قد رفض لمصلحة منافس آخر له. وعندما أصبحت «أم هانئ» أرملة تمنّت أن يعاود ابن عمها طلب يدها ولكن محمداً لم يكن مستعدّاً لذلك، غير أنه احتفظ معها دوماً بعلاقات ودّية حتى إنه قد نام ليلة أُسْرِيَ به إلى السماء في بيتها. غير أن الحظ لم يلبث أن ابتسم له عندما تزوج بخديجة طبقاً للروايات المعروفة لدينا.

وبعد أن يصف رودنسون زواج محمد بخديجة طبقاً للروايات الإسلامية يستنتج أن هذا الزواج قد أنقذ محمداً وفتح له الأبواب الكبيرة لمستقبل زاهر. فلم تعد له هموم مادية تؤرقه، وأصبح شخصية مرموقة، وكانت قدرة الله وعنايته به معه عندما منّ عليه بذلك طبقاً لما ورد في سورة الضحى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ * وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ * أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ * وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ [الضحى].

ويصف رودنسون محبة الرسول البالغة لزوجته خديجة، ومعيشته الهنيّة الراضية معها في هدوء واطمئنان. وقد قيل عنها: إنها خير نساء زمانها، ولا يزال الرسول يذكرها بالخير حتى غارت عائشة منها وقالت له قد أبدلك الله خيراً منها فأنكر الرسول عليها ذلك وقال لم يبدلني خيراً منها إلى آخر الحديث.

ويعزو رودنسون محبة النبي لزوجته خديجة إلى أسباب نفسية اعتماداً على رأي بعض علماء النفس الذين يرون أن اليتيم المحروم من حنان أمه يتعلق دوماً بمحبة شخص أكبر منه سنّاً. ولكن هذا التحليل لا ينطبق على رسول الله كما سنرى عند الرد على هذه الآراء مجتمعة.

لقد ولدت خديجة للنبي أبناءه كافة، ولكن مصيبته تمثّلت في موت أولاده الذكور في سن مبكرة. فهذا القاسم توفي ولم يتعدّ السنتين من عمره. وهذا عبد اللّه مات في سن مبكرة جدّاً هو الآخر، وهكذا حرم النبي نعمة الأبناء الذكور وهي مأساة للعربي حتى يوم الناس هذا. ونظراً لحرمانه من الأبناء فقد تبنّى ابن عمّه «عليّاً» عندما كان يعاني والده من ضائقة مالية فخفّف عنه حمله. وهذه خديجة أهدت له عبداً يدعى «زيداً» من قبيلة بني كلب المتنصِّرة فأعتقه وتبنّاه.

ويرى رودنسون أن النبي عاش مستور الحال في هذه الفترة من حياته، لا يحمل هموماً مادية، ولا يزال يمارس بعض الأعمال التجارية، ونال احترام وتقدير نظرائه، وتزوّجت بناته زواجاً محترماً. فهذه رقيّة وأم كلثوم تزوجتا ابْنَيْ عمّهما «أبي لهب» وهذه زينب تزوجت أبا العاص.

ويشير رودنسون إلى قصة إعادة بناء الكعبة واختلاف قبائل قريش على من يضع الحجر الأسود في مكانه وقد بلغ اختلافهم إلى حدّ امتشاق السلاح، وتدخّل محمد الذي سوّى الموضوع بطريقة لبقة، ويصفها بأنها قصة مخترعة وضعت لأسباب دينية تبريرية[1] Apologétique. وقيل: إن عمره كان خمساً وثلاثين سنة حينما حصلت هذه الواقعة وكان يلقّب بالصادق الأمين، وينال احترام الجميع وتقديرهم، ويحيا حياة مادية ميسّرة هادئة ولكنه لم يكن راضياً عن هذه الحياة في أعماق ضميره.

لقد انتاب محمداً قلقٌ شديدٌ إبّان هذه الفترة من حياته، وأخذ يبحث عن أشياء وأمور جديدة. ويقول رودنسون: إننا نجهل أعماق نفسيته بتفاصيلها في هذه المرحلة من حياته، ولكن نظراً لما قدمه لنا «فرويد» من تحليل نفسي مبني على الاتجاهات الإنسانية فإننا نستطيع تقديم الافتراضات النفسية التالية[2]. وهنا يحاول رودنسون التحول من التفسير المادي للسيرة النبوية إلى التحليل النفسي لها طبقاً لنظرية فرويد بالخصوص.

«إن الانطباع الذي يؤخذ على محمد بصورة عامة هو إنسان عاقل، متزن رزين، وقد كان طوال حياته يفكر مليّاً قبل اتخاذ أي قرار، وكان يمارس نشاطه الخاص والعام بطريقة لبقة محسوبة. فهو يعرف متى يجب الانتظار، ومتى يجب الإقدام، متى تجب العودة إلى الوراء، وكان يتخذ جميع الإجراءات الضرورية اللازمة لإنجاح مشاريعه. وكان يتمتع بالشجاعة المادية والمعنوية ولكنه أكثر من ذلك كان دبلوماسياً من الطراز الأول فكان يفكر بعقل ومنطق وكياسة. ومع ذلك فإن خلف هذه المظاهر تختفي خصاله المتسمة بالعصبية، والقلق، والرغبة المحمومة لتحقيق أي شيء مهما كان مستحيلاً وأحياناً تقوده طبيعته هذه إلى أزمات عصبية ذات طابع باثولوجي»[3].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 76.

(2) Ibid, op. cit, p. 77.

(3) Ibid, op. cit, p. 79.

ذلك أن محمداً يمتلك كل الخصال والخصائص ـ كما يقولون ـ ليصبح سعيداً، ولكنه لم يكن كذلك. فالسعادة لا يتمتع بها أولئك الأشخاص الذين ينظرون إلى ما وراء وجودهم وما هم عليه والذين يرغبون دوماً في تحقيق كل الرغبات اللاممكنة. وبذلك فإن شخصية محمد المبكرة المتسمة باليتم والشقاء والحرمان والمقدرة لا تقف أمام تحقيق أية رغبات لا متناهية، ولا يمكن أن يرضيَه شيءٌ أو يُهَدِّئ من تطلعاته ورغباته إلاَّ نجاح غير عادي خارج طاقة الإنسان العادية. إن محمداً لم يكن راضياً ولعلّ عدم رضاه يعود إلى حرمانه من الأبناء الذكور، وهذه الخاصية لها حساسيتها لدى العرب والساميين على حدٍّ سواء فكانوا يصفون الشخص الذي لا وارث له بـ«الأبتر». والدليل على ذلك أن أحد معارضي محمد طلب من قومه الكف عنه لأنه عندما يموت سينقطع ذكره وينتهي أمره لأنه لا وارث له يخلفه فهو أبتر. فنزل القرآن يندد بهذا القول تنديداً شديداً بقوله: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ * إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر].

يضاف إلى ذلك أن محمداً وقد حرم من وارث ذكر ربما لم يكن راضياً عن حياته الخاصة مع زوجته، خاصة أنه يرى من حوله أغنياء قريش وهم يتمرغون في الملذات. فالعرف يسمح لم بالتمتع بما «لهم من زوجات إبّان سفرهم». ولعل تعدد الزوجات لم يكن بهذا الانتشار الذي يقال عنه ولكن الطلاق كان سهلاً ومنتشراً. وانتشار الدعارة من الصعب تمييزه عن الزواج المؤقت، ويمكن للمرء أن يشتري ما يشاء من الإماء الجميلات للاستمتاع بهن. ولكن محمداً ارتبط ارتباطاً وثيقاً بزوجته ووقَفَ حياته عليها ولوحدها فقط. وربما كان عقد زواجهما قد احتوى على شرط يمنعه من التزوّج عليها لأن خديجة الغنية كانت في موقف يتيح لها إملاء الشروط التي تَعِنُّ لها. ولكن هذا الشخص المعروف عنه مراعاته لأصول وقواعد العدالة كان مرتبطاً بأم أولاده برباط وثيق أقوى من أية شروط مكتوبة[1].

هناك أسباب أخرى تدعو إلى القلق وعدم الرضى، منها: طموحه الشرعي الناجم عن ضميره الحي وقيمته الذاتية. فمحمد يعتبر نفسه شخصية مميزة واستثنائية منذ لحظات حياته المبكرة. فهو يجد أناساً محيطين به لا يعيرون اهتماماً للقضايا الدينية، والأخلاقية والثقافية، وهي قضايا شغلت باله دوماً، وما فتئ يفكر فيها منذ

(1) Ibid, op. cit, p. 80 - 81.

وقت مبكر من وجوده. فهو يرى أغنياء قريش، وأقاربه وأصدقاءه يتمتعون بنفوذ سياسي طبقاً لغناهم، وسعة أفقهم وقدراتهم الذاتية في معالجة القضايا العامة. ولكنه كان يشعر في قرارة نفسه ومن أعماق ضميره بأنه قد هيّئ لمهام تتعدى في أهميتها الحسابات السياسية المعقدة للمجتمع المكي وإن لم تتجاوز في مضمونها سائر القضايا العربية. ومنها: أنه يعاني من حالة باثولوجية ربما كان أول مظهر لها قصة الملكين اللذين شقّا صدره وغسلا قلبه بالماء والثلج عندما كان مسترضعاً لدى حليمة. وربما تطورت حالته المرضية بعد هذه الواقعة فأخذت هذه الأزمة النفسية تعاوده من حين إلى آخر، ذلك أن المصادر الإسلامية تروي عن حليمة أنها قالت عن نفسها وزوجها: «فخرجت أنا وأبوه نحوه، فوجدناه قائماً ممتقعاً وجهه، فالتزمته والتزمه أبوه، فقلنا له: مالك يا بنيّ؟ قال: جاءني رجلان عليهما ثياب بيض فأضجعاني فشقّا بطني فالتمسا فيه شيئاً لم أدر ما هو». وخشي الرجل أن يكون الغلام أصابته الجن، فاحتملاه إلى أمه بمكة[1].

وينكر «رودنسون» هذه القصة كما أسلفنا، ويراها مخترعة في جميع تفاصيلها. ويفترض إمكانية مرور محمد بتجربة عقلية كتلك المعروفة لدى العديد من «الشَّمَانِيِّينَ» ـ عباد الطبيعة والقوى الخفية في آسيا الوسطى ـ والسحرة الأستراليين. ومن المؤكد أن الرسول قد مرّ بأزمات عندما تعدّى مرحلة الطفولة وأصبح شخصية ناضجة، ويعتبره أعداؤه المسيحيون مصاباً بمرض انفصام الشخصية، فإذا كان الأمر كذلك فإنه من النوع اللطيف الرقيق. ولكن الحقيقة أن التكوين النفسي لمحمد يتطابق أساساً وذلك المعروف لدى الكثير من الصوفيين[2].

ويستمر رودنسون في تحليل شخصية الرسول، ويفسر تكوينه النفسي المبكر بتمتعه بتلك الخصال والمناقب التي لا يتمتع بها الرجل العادي. ويرى أن هذه الظاهرة موجودة لدى كل الشعوب وعند جميع المجتمعات. وإن بعضاً من هذه الشخصيات غير العادية تدخل في نزاع مرير مع البيئات التي توجد بها، فبعضٌ منها يجد الوسائل الملائمة ليتوافق معها وغالباً ما توفر لهم مجتمعاتهم أدواراً استثنائية تتفق وتصرفاتهم وتطلعاتهم. وبعضٌ منها يرى نفسه مُهيّأً لأدوار تؤهله لربط علاقات مع العلم الخفي

(1) عن سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 165.

(2) Ibid, op. cit, p. 81.

وهو عالم الأرواح وعالم القدرة الإلٰهية. ومن المؤكد أن بعض هؤلاء النفر يتمتعون بقدرات واستعدادات استثنائية، فهم يرون ما لا يراه الآخرون، ويسمعون ما لا يسمعه الآخرون، وتحدث لهم انفعالات يجهلون مصدرها تجعلهم يتكلمون ويأتون بحركات لا يمكن تفسيرها في إطار التصرفات العادية للأفراد العاديين. ومن الطبيعي أن تفسر هذه الأمور باتصال هؤلاء بالعالم الآخر، عالم القوى التي لا تُرى ولا تسمع والتي تستطيع فعل ما لا تفعله الكائنات القابلة للموت والفناء. ومن بين هذه الشخصيات من تخرج تصرفاته كلية عن نواميس مجتمعه. ومنها من لا تظهر تصرفاته الخاصة والغريبة إلاّ نادراً وفي ظروف معينة، بينما لا تتميز حياته وسلوكه في المجرى العادي للأمور عن أي إنسان آخر في مجتمعه. ومنها من تكون مصادرها العقلية والذهنية فقيرة فلا تكون تصرفاتها الخاصة غنية، ومنها من تكون شخصيتها قوية معقدة فيكون تفكيرها أصيلاً غنياً[1].

ويستشهد «رودنسون» بالجزيرة العربية قبل الإسلام التي وجد بها بعض هذه الشخصيات المميزة، فالشعراء العرب يعتقدون أن لهم قرناء من الجن يعينونهم على نظم الشعر. كما يوجد بها «الكهان»، ومفردها «كاهن» وهي تطابق من الناحية الاصطلاحية كلمة «كوهين» العبرية. فللكهان رؤى وقرائن من الأرواح يدعونهم عند الحاجة فيتكلمون بأصواتهم، ويأتون بخلجات وسجع منظوم، ويتدثرون بمعاطفهم عند مخاطبتهم لأتباعهم من الجن فيأتي أسلوبهم لاهثاً مسجوعاً متناغم النبرات. وعادة ما كان العرب يلجأون إليهم ويشاورونهم ويأخذون بنصائحهم في القضايا الخاصة والعامة التي يعرضون لها.

ويرى رودنسون أن محمداً يتمتع بخصال تشابه تلك التي لدى الكهان، ويتعرّض جسدياً ونفسياً لمثل تصرفاتهم. ولكنه نظراً لتمتعه بشخصية أكثر غنى وقوة من الناحية العقلية من شخصيات «الكهان» فإنه لم يقف عند حدود ومقدرة هؤلاء الكهان بل تعدَّاها إلى التفكير والتأمل العقليين اللذين دفعاه إلى التمتع بخصال نادرة عزّ نظيرها، وقد ساعده على هذا التكوين العقلي مزاجه الفطري وشخصيته العصبية[2].

ويعد هذا التحليل النفسي لشخصية الرسول ومقابلتها بحياة وتصرفات الكهان

---

(1) Ibid, op. cit, p. 83.

(2) Ibid, op. cit, p. 83.

يصل «رودنسون» إلى نتيجة علمية مفادها أن محمداً لم يكن كاهناً، لأنه لا يجد الجمال التائهة، ولا يفسر الأحلام، ولم يلعب دور الرائي الذي يقدم النصائح والإرشادات لتلك القبيلة أو لذلك الأمير. وهو دور لا بأس به في هذه البيئة. وكان يمكنه الاندماج في الإطار الاجتماعي والعقلي لمجتمعه العربي لخصاله الجسدية السامية، ولكنه كان يبحث دوماً عن تجاوزها دون أن يدري. فقد بقي تاجراً عاديّاً مثاليّاً، وأباً حنوناً، عاقلاً نصوحاً، ولكنه كان يبحث دوماً «عن الحقيقة» ويستخبر عنها ويفكر مليّاً وشيئاً فشيئاً قادته روحه إلى السير قدماً إلى الأمام على الطريق الذي قاده إلى تجاوز أفق بلاده وزمانه.

لقد نظر الرسول ـ كما يقول رودنسون ـ في هذه الفترة من حياته إلى المشاكل والقضايا المثارة حوله بمنظار ديني. فهذه الحرب قد اندلعت من جديد بين القوتين العظميين في ذلك الزمان، واتخذ النزاع منحًى جديداً لم يكن في الحسبان. لقد عادت الحرب جذعة بين بيزنطة وفارس.

لقد رأينا كيف هاجم «كسرى أنو شروان» الأمبراطورية البيزنطية في عهد حاكمها «جستنيان» فاشتبك معها في حروب مريرة استطاع بها توسيع حدود بلاده الشرقية، وهو الذي أرسل الحملة الفارسية على اليمن لطرد الأحباش منها وهم حلفاء غريمته بيزنطة. ولم يتوان حفيده «كسرى أبرويز» في اتباع سياسة جده العسكرية ضد بيزنطة فاستولى على الشام، ودخلت قواته القدس عام 614 ميلادية. ثم استولى على مصر في حملة عسكرية باهرة، ولكن ابنه دبر انقلاباً عسكرياً ضده فخلعه من عرضه، فانتهز الروم هذه الفرصة واستطاعوا استرداد أراضيهم التي استولى عليها الفرس بل وأكثر منها.

إن الهزائم العسكرية المريرة التي مُنِّي بها الروم كان في عهد القيصر «هرقل». ففي عهده استولى الفرس على الشام ومصر. ولكنه ما لبث أن نظم هذا الامبراطور أمره، وحزم رأيه واشتبك مع الفرس في قتال ضار استطاع أن يحقق من خلاله انتصارات عظيمة، ثم ابتسم له الحظ عندما قتل «كسرى أبرويز» بيد ابنه «شيرويه» فعقدا صلحاً تنازل بموجبه الفرس عن كل ما حققوه من مكاسب وانحسروا إلى حدودهم القديمة[1].

---

(1) بتصرف كبير. Ibid, op. cit, pp. 83 - 85.

وعند حصول هذه الوقائع الجليلة، كان الرسول قد جهر بدعوته، فلما تواترت الأخبار بمكة على ظهور الفرس على بيزنطة فرح المشركون بهذا الخبر. وكان المسلمون يتمنّون أن تكون الغلبة لبيزنطة لأنها أمة كتابية مثلهم، ومن هنا كانت قصة الرهان بين أبي بكر وأبيٍّ بن خلف حول المنتصر النهائي في الحرب الدائرة بين هاتين القوتين. ولكننا لا نستبق الحوادث، ودعنا نعود إلى تحليل رودنسون حول أثر هذه المشاكل على تكوين الشخصية المحمدية لما ستحدثه من آثار مستقبلية لا مثيل لها في تاريخ البشرية. فيرى هذا المستشرق أن النزاع الدائر بين هاتين القوتين كان متسماً بطابع ديني واضح. فقد كان هناك مسيحيون في سوريا وقفوا بجانب الفرس ضد أبناء ملّتهم خاصة النسطوريين، بينما وقف المونوفستيون بجانب بيزنطة. وانتهز اليهود فرصة انتصار الفرس المبدئي على بيزنطة وتلك الفوضى الضاربة أطنابها في أقاليم بيزنطة الشرقية فثاروا عليها، وتحالفوا مع العناصر المناوئة لها. ولكن عندما أتت المقادير بـ«هرقل» إلى السلطة وكان قد درس علم النجوم وعرف خلال استقراء هذا العلم أن أمته سوف يجتاحها قوم يختتنون فاعتقد أن هؤلاء لن يكونوا سوى اليهود فأرسل إلى ملك الفرنجة «داجوبير» Dagobert يطلب منه تنصير اليهود وحملهم على المذهب الكاثوليكي وهو الأمر الذي نفذه هذا الملك. وقد أرسل أوامر مماثلة إلى جميع مقاطعات أمبراطوريته لأنه كان يجهل مصدر هذه الكارثة التي ستحيق ببلاده[1].

لقد كان لهذه الأحداث صداها في المجتمع المكي، وكانت الدعاية المسيحية واليهودية على أشدها. وحاولت كل طائفة التبشير بمعتقداتها. ولكن لسوء حظ المسيحيين فإنهم لا يعرفون إلاّ القليل عن ديانتهم لأن غالبيتهم ينتمون إلى طبقات اجتماعية صغيرة ومحتقرة. فقد كانوا تجاراً بسطاء، أو تجار نبيذ أو مالكي المواخير، أو مغامرين، أو حدادين أو أرقاء. فهم لم ينتظموا في سلك جماعة منظمة. ولم يكن لهم قساوسة أو كنائس. فهم ينتمون إلى جماعات مختلفة تصف كل طائفة أختها بالزندقة والإلحاد ولم يأخذوا بحظ وافر من علوم دينهم. فكانت ديانتهم ديانة الشعبيين البسطاء. نعم إنهم يطبقون قليلاً شعائر صلواتهم، ويعرفون أموراً عن القصص اللطيفة الواردة في الأناجيل القديمة والحديثة وهذا هو مبلغ علمهم بديانتهم.

---

(1) Ibid, op. cit, p. 85.

أما بالنسبة إلى اليهود فهم على عكس النصارى لأنهم طائفة منظمة كثيرة العدد، أنشأوا مستعمرات زراعية في أماكن عديدة من الجزيرة العربية، ويعيشون في مجتمعات مغلقة متماسكة. ولكنهم يعانون من منافسة شديدة في المجتمع المكي المحموم بالتجارة والذي يعج برجال المال والأعمال الذين يستغربون عادات اليهود وتصرفاتهم الغريبة كما يستغربون نفورهم من بعض المآكل المحبوبة لديهم كشحوم أسنمة الإبل. وهكذا يتندَّر المجتمع المكي بلحاهم المتهدلة، وأنوفهم المعقوفة، وهيئاتهم المميزة، كما يتندَّر بعربيتهم المشوبة بلكنة أرامية أو عبرية غريبة السمع عن آذانهم. ومع ذلك فإن اليهود لا ينفرون من التحدث إلى هؤلاء الوثنيين عن القصص والتعاليم التوراتية المشوبة بالكثير من الخلط والتحريف الناجمين عن التلمود والآداب «المدراشية». ويبدو أَنَّ بعضاً منهم حاول وضع الوحي وتطوراته في متناول السامعين لهم من العرب وذلك بوصفهم بعض الحوادث بأنها قد حصلت في الجزيرة العربية أو عن طريق تهويد بعض القصص العربية الشعبية[1].

لقد اتهموا محمداً بصريح الآيات القرآنية بأنه كان يستمع إلى أناس يتحدثون بلغة أجنبية، وإن هؤلاء الناس كانوا يروون أساطير الأولين لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[2] ولقوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾[3].

وبالرغم من إقرار رودنسون بأن القرآن قد أشار إلى هذه الاتهامات التي أوردها على سبيل النفي فإنه لم يناقشها للتثبت من صحتها أو نفيها. ولكنه يؤكد بلا مواربة أن الرسول كان كلّه آذاناً صاغية لهذه الروايات والأساطير. وأنه على ضوء هذه الروايات أخذ يكوّن شيئاً فشيئاً صورة عن العالم وتاريخه. فكان اليهود والنصارى يحدثونه عن «الله» الذي يُنْظَرُ إليه في الجزيرة العربية بأنه محاط بآلهة ثانوية. وهم الذين أخبروه بأن الله هو خالق السماوات والأرض، ومانح الموت والحياة، وخالق عجائب الطبيعة، وإليه مرجع الظواهر المدهشة كالرعد والصواعق والأمطار، وهو الوحيد القادر على

---

(1) Ibid, op. cit, pp. 85 - 86. بتصرف

(2) سورة النحل، الآية: 102.

(3) سورة الفرقان، الآية: 5.

إعادة الحياة إلى الأموات يوم الحساب الأخير الذي سيجازون فيه طبقاً لما قدمت أيديهم في حياتهم الدنيا. وهذه النظرة الشاملة العميقة إلى الكون والحياة كانت أسمى من ثقافة وعقليات الوثنية العربية وصغار آلهتهم المتعددين. فالله أراد أن يُعرف وأن تُعلم إرادته ومن هنا كان إرساله الرسل إلى الجماعات البشرية لهدايتهم إلى الطريق القويم ولمعرفة مكانته السامية على جميع الكائنات. فهذا آدم قد تلقى ذات الرسالة التي تتابعت في ذريته من نوح إلى إبراهيم الذي رآه الرسول أنه أبو العرب واليهود على حدٍّ سواء. ثم تتابعت الرسالات في بني إسرائيل من بني يعقوب إلى يوسف إلى موسى الذي بُعث بالتحديد إلى بني إسرائيل. وهكذا تتابع هؤلاء الأنبياء واشتهروا بما حققوه من عظيم الأعمال كداود الذي تغلب على جالوت، وسليمان الذي سخر له الله الإنس والجن لخدمته، ولوطٍ الَّذي عارض «السودوميين» وآخرين يطول المقام بذكرهم. وهؤلاء النصارى يتحدثون عن المسيح الذي صيّروه «ابن الله» بل «الله ذاته». ومع ذلك فهم قد تنازعوا بعنف وضراوة ومرارة على طبيعته التي تتأرجح لديهم بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلٰهية، ولكنه هو الآخر نبيٌّ ورسولٌ محملٌ بإنجيل لهداية الناس، وقد انقسمت الآراء حوله انقساماً شديداً إلى يوم الناس هذا.

يضاف إلى هؤلاء الرسل والأنبياء الذين نشأوا وترعرعوا في الشرق ظهور أنبياء آخرين كـ«ماني» البابلي الذي أسس الديانة «المانوية»؛ التي ترجع في أساسها إلى أفكار بعض الطوائف المسيحية المنشقة ذات المنبع الغنوصي. وظهرت إلى جانب ذلك «الزرادشتية» في فارس و«البوذية» في الهند، ولم يكن العرب في جزيرتهم بغافلين عن هذه الأخبار المشوبة بالأساطير والأفكار المزيفة، والتعاليم الدينية المحرفة، مع ما يشاهدونه من آثار الأقوام البائدة وهم في طريق تجارتهم والذين قيل عنهم: إنهم عصوا رسل ربهم فحاق بهم ما يشاهدونه من أطلال بقايا مدنهم وحضارتهم.

هذه الأحداث والأخبار المشوبة بالحقيقة تارة وبالخيال في أغلب الأحيان تارة أخرى كانت مدعاة للتفكير والتأمل لدى العرب وخاصة «محمداً». فهم يرون أن هؤلاء اليهود والنصارى تساندهم قوى كبرى عالمية، ومحاطون بتنظيمات قوية غنية، وادعاءاتهم مبنية على كتب مقدسة منزلة من السماء ومعززة بالمعجزات وخوارق الأمور، ويعرفون الشعائر والطقوس الدينية التي يعبدون الله من خلالها والتي تقربهم إليه، فمجموع هذه الأسرار كالصلاة والصوم وأنواع العبادات الأخرى كانت سِرّاً

بالنسبة إلى العرب الذين وجدوا أنفسهم إزاء هاتين الديانتين بعيدين عن الله، ومن هنا كان سعيهم إلى أهل الكتاب للتقرب إلى الله قدر الإمكان[1].

كانت لهذه الأخبار والتعاليم الدينية والشعائر والطقوس اليهودية والمسيحية أثرها في حشد قرائح نفر من العرب إلى التفكير مليّاً في هذه الأمور. وطبقاً للعادات العربية وأخذاً بالنخوة الوطنية، فقد امتنع هؤلاء النفر من المستنيرين عن اعتناق الديانات الأجنبية الوافدة عليهم خاصة أن بعضاً منهم يرى نفسه من «الحنفاء» المنحدرين عن جدهم «إبراهيم» الذي كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين. ويضاف إلى نفور العرب من اليهود والنصارى أن هؤلاء الآخرين كانوا يحتقرون العرب ويعتبرونهم من المتوحشين الذين لا كنائس لهم تنظم أمورهم الدينية كبقية الشعوب المتحضرة. كما كانت سيطرة بيزنطة وفارس على أطراف بلادهم شديدة الوطأة عليهم. فهؤلاء الفرس يولون ويعزلون بل ويقتلون من يشاؤون من الملوك من المناذرة، وهؤلاء الروم يتبعون ذات السياسة نحو حلفائهم الغساسنة، وما تلك الحملات التأديبية التي ترسلها هاتان الدولتان ضدهم بغائبة عن الأذهان بالرغم من الفشل الذريع الذي تُمنى به في غالب الأحيان. وهذه الأمور مجتمعة وغيرها قادت العرب إلى التفكير في مصيرهم الذي تلعب به الأقدار، وكانت تنتظر زعيماً يقودها إلى طريق المجد والسؤدد، وقد وجدت ضالتها في شخصية محمد الذي يعاني من القلق وعدم الرضى، والذي أراد أن يعطيَ لوجوده معنى، والذي رغب في أن يثأر من الأقوياء والأغنياء لمصلحة الضعفاء والفقراء. إنه يعلم مسبقاً الأفكار الجديدة التي يروِّج لها اليهود والنصارى، ويتعاطف مع الاتجاهات التوحيدية، ولكنه بقي عربيّاً لا يريد الانفكاك عن إخوانه. لقد أثارته تلك التغييرات الاجتماعية التي أثارتها التحولات الحديثة في المجتمع المكي، وأثارت حفيظته تصرفات الأغنياء والمترفين على حساب الفقراء والمعوزين. ودفعته حالته الشخصية وذكرياته المريرة عن سنوات يتمه وفقره إلى الالتحام بتلك العناصر المستضعفة ضحية هذه التحولات الاجتماعية. لقد اغتم لهذه الحوادث العظيمة التي حركت العالم وفكر فيما إذا كانت هذه الأمور من علامات قيام الساعة واقتراب يوم الحساب الكبير. وقادته هذه العوامل مجتمعة إلى الإقدام والسير قدماً إلى الأمام على طريق القدرة الإلهية التي فتحت له من الآفاق التي لا يزال العالم يعيش آثارها إلى يومنا هذا.

---

(1) RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 89.

وأخيراً يقرر «رودنسون» أنه لا أَحَدَ يعلم متى كان يتلجئ محمد إلى جبل «حراء» للتحنث فيه. ويتساءل «رودنسون» ماذا كان يريد محمد بتحنُّثِهِ هناك؟ وعن أي شيء يبحث؟. ويجيب عن هذه التساؤلات قائلاً: «ليس هناك نصٌّ صحيح يخبرنا بذلك». ولكنه كان يبحث بالتأكيد عن الحقيقة، ويتأمل في الكون والحياة ويدعو الله إلى أن يهديه سبيل الرشاد. وذات يوم ـ وطبقاً لأصح وأوثق رواية لدينا ـ خرج محمد كعادته إلى حراء فجاءه جبريل فقال له «اقرأ». فقال «ما أقرأ» فغطه حتى ظن أنه الموت، ثم أرسله، وأمره بالقراءة، وتساءل محمد ماذا يقرأ فغطه من جديد حتى ظن أنه الموت ثم أرسله، ثم أمره بالقراءة فردّ عليه الرسول نفس التساؤل فقال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق 1 ـ 5] ثم قال له: «يا محمد أنت رسول الله» ونطق بهذه الكلمات التي غيرت وجه العالم. وإلى هنا تنتهي رواية رودنسون للسيرة النبوية قبل البعثة المحمدية أوجزناها لكم في هذه الصفحات تمهيداً لتحليلها والرد عليها طبقاً للمناهج التي درجنا عليها بالخصوص.

عالج «وليام موير» السيرة النبوية قبل البعثة في كتابه الشهير: «حياة محمد» وقد سلك في كتابه هذا منهج السرد التاريخي الخالي من التحليل العلمي إلاّ فيما يتعلق ببعض القضايا الأساسية المتعلقة بالوحي الإلٰهي، وبصحة النص القرآني، وبالوضع في الأحاديث النبوية، وفي الشك في الروايات الإسلامية التي عالجت بعض القضايا التاريخية ذات العلاقة بالجزيرة العربية قبل الإسلام كنفيه لقصة «إبراهيم وهاجر»، ونفيه «لبناء الكعبة من قِبَلِ إبراهيم وابنه إسماعيل». وما عدا ذلك فإن السرد التاريخي هو الغالب على منهجيته وهو سرد لا يخلو في طياته من غمزات ولمزات ذات خطورة بالغة على حقيقة السيرة النبوية وعلى صحة الإسلام ومعتقداته الدينية.

تعرّض «موير» ـ كما أسلفنا القول ـ إلى تاريخ مكة قبل ولادة الرسول. ودرس بالتفصيل سيرة أجداده منذ الزمن الموغل في القدم، إلى حين ولادته. وكانت هذه الدراسة توطئة لدراسة السيرة التي تبتدئ منذ ولادة الرسول وحتى وفاته وما تخلّل ذلك من حوادث ووقائع جليلة ارتبطت بالتاريخ الإسلامي والتي غيّرت وجه التاريخ البشري.

وبعد أن وصف «موير» مكة والمدن المحيطة بها كالطائف وعرفات وصفاً طبوغرافياً مفصلاً، متعرضاً لجوِّها، ومزروعاتها، وأشجارها، وحيواناتها، يصل إلى

تحديد ولادة النبي بعام الفيل عام 570 ميلادية. ولم يناقش «موير» كثيراً حول هذا التاريخ وسلّم بوقوعه طبقاً للروايات الإسلامية المتواترة. ويشير هنا إلى أنه بعد انسحاب الحملة الحبشية عن مكة كان عبد المطلب قد بلغ سبعين سنة من عمر، وفي هذه الفترة زوّج ابنه عبد اللّه بآمنة بنت وهب، كما تزوّج هو الآخر بالسيدة «حلة» ابنة وهيب وعمة آمنة وكان ثمرة هذا الزواج ولادة حمزة الذي سيكون له شأن في مستقبل الأيام[1].

ويقول «موير»: إنه طبقاً للعادات العربية فإن الزوج يبقى مع عروسه بمنزل أهلها لمدة ثلاثة أيام. وهكذا مكث عبد اللّه مع آمنة هذه الفترة ثم تهيّأ لرحلة تجارية بعدها بأيام قليلة إلى غزة. وعند عودته من رحلته فاجأه المرض الذي لم يمهله طويلاً فمُرِّضَ عند أخواله من بني النجار بيثرب إلا أنه توفي بعد قليل وكانت زوجته إبَّان هذه الفترة حاملاً بمحمد.

ويطرح «موير» جانباً قصة تلك المرأة التي عرضت نفسها على عبد اللّه حينما رأت نور النبوّة يتلألأ على جبينه فأرادت الظفر به. ويصف هذه القصة بأنها اختلاق محض، وأسطورة سخيفة اخترعت بأخرة للبرهنة على أن علامات النبوة وبواكيرها قد تراءت على جبين والد محمد حتى قبل ولادته[2].

وهكذا يستطرد «موير» في سرد السيرة النبوية قبل البعثة طبقاً لما أوردته الروايات الإسلامية التي يستشهد بها كثيراً في هوامش كتابه. وعادة ما يرفض المعجزات والقصص التي رويت عن الرسول إبَّان ولادته، كالنور الذي خرج من آمنة إبَّان وضعه حتى رأت قصور بصرى، وكتصدّع إيوان كسرى، وغور مياه بحيرة ساوة، غيرها من الروايات التي لا تصمد أمام الحقائق العلمية الواضحة، والتي لا تضيف شيئاً إلى إثبات نبوة الرسول وتعزيزها.

ويعتقد «موير» أن الرسول قد ولد عام الفيل الموافق لعام 570 ميلادية ولكنه يؤكد عدم إمكانية معرفة تاريخ ميلاده بدقة لسكوت المصادر عنه، ولغموضها وتضاربها من جهة أخرى. وربما يقبل بأن تاريخ ولادته يمكن تحديده بعد خمسة وخمسين يوماً من حملة أبرهة على مكة وذلك طبقاً لرواية «الواقدي». وربما مال إلى

---

(1) بتصرف وهناك تعابير واستنتاجات من عندنا. Ibid, op. cit, p. 93.

(2) Muir, Life of Mahomet, V.I. op. cit, p. 10.

تصديق التاريخ التقريبي الذي حدّده «كوسان دي برسيفال» بعشرين أغسطس عام 570 ميلادية[1].

ثم يتعرّض «موير» إلى اسم الرسول الذي أطلقه عليه جده «محمد» وهو اسم مشتق من «حمد» الذي يراد به الحمد والثناء. ويرفض «موير» قصة حمل عبد المطلب لحفيده عقب ولادته. وذهابه به إلى الكعبة وشكره الله على ذلك. ويراها قصة مزورة اخترعت بأخرة ولا تعزِّزُها المصادر الثابتة. ولكنه يناقش وجود اسم «محمد» في الجزيرة العربية ويراه نادر الانتشار جدّاً. ويعدِّدُ من تسموا بمحمد قبل ولادة الرسول ويحصرهم في خمسة أشخاص طبقاً لرواية الواقدي وكوسان دي برسيفال. ويصل موير بعد هذا العرض إلى نتيجة مفادها أن العرب قد أطلقوا على بعض أبنائهم هذا الاسم لأنهم سمعوا من اليهود والنصارى بقدوم نبي عربي يحمل هذا الاسم، فرجوا أن يكون أحدهم كذلك[2].

ويرى «موير» أن الطبقة القرشية العالية لا ترضّع أطفالها، ولكنها تبعث بهم إلى البادية لاسترضاعهم هناك حتى ينشأوا نشأةً صحيحة جيدة ويتعلموا الفصاحة والبلاغة من مصادرها الأصلية. وهكذا كان الحال مع محمد الذي استرضعته أولاً «ثويبة» أياماً. وهي أمة لعمه أبي لهب. وقد حفظ لها محمد هذا الجميل حتى آخر أيامها. وكثيراً ما كان يغدق عليها هو وخديجة الهدايا. ويفصح لها عن شكره وتقديره، وقد استمرت هذه المعاملة تجاهها حتى السنة السابعة للهجرة عند عودته من خيبر فعلم بوفاتها. فاستفسر محمد عن ابنها مسروح لينال هو الآخر من برّه ومعروفه إلاّ أنه وجده هو الآخر قد فارق الحياة ولم يترك وارثاً له.

ثم يعرض «موير» الرواية الشائعة عن استرضاع الرسول لدى بني سعد من قِبَلِ «حليمة السعدية»، ويصف القصص التي تروي المعجزات التي حصلت لها ولأبناء قومها من بركاته بأنها محض أساطير مختلقة. وهكذا يبقى هناك لمدة أربع سنوات ثم تحصل له حادثة غريبة تصفها الروايات الإسلامية بصفات مختلفة. وهذه الحادثة تتعلق بقدوم ملكين إلى الرسول فشقّا صدره، وغسلا قلبه بالثلج. وهي رواية معروفة ومتواترة في المصادر الإسلامية. ويرفض موير هذه الحادثة مثلما رفضها أضرابه من

---

(1) Ibid, op. cit, p. 11.

(2) Ibid, op. cit, p. 14.

المستشرقين. ويرى في روايتها بوادر ما ستسفر عنه تصرفات محمد في قادم الأيام. وهكذا تعيد حليمة رضيعها إلى أمه وتقص عليها ما حصل له في ربوعها[1].

ويسرد «موير» كيفية وفاة آمنة بالأبواء بين يثرب ومكة وكان عمر الرسول آنذاك ست سنوات. ويعلل «وات» حب الرسول للعزلة وكثرة تأملاته إلى فقدان والدته التي كان يحبها حبّاً جمّاً والتي حزن على وفاتها حزناً كبيراً. ومنذ هذه اللحظة كان شعوره باليتم قويّاً حتى إن القرآن قد أشار إلى ذلك وعدّد الله عليه إحدى نعمه عندما قال له ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ﴾؟. ويشير «موير» في هذا السياق إلى رواية الواقدي التي قال فيها: «إن الرسول عندما كان ذاهباً من يثرب إلى الْحدَيْبِيَّة زار قبر أمّه، فاسترحم عليها، ثم بكى على قبرها حتى أبكى أصحابه المحيطين به، وعندما استفسروا عن صاحب القبر، أبلغهم أنه قبر أمه، وأن الله سمح له بزيارته، ولكنه لم يغفر لها... الخ». وناقش «موير» هذه الحادثة من جميع جوانبها واستخلص منها أن معتقدات محمد لا تسمح بالغفران إلى أقرب الناس إليه ما دام قد مات على الشرك[2].

وهكذا كفل الرسولَ جدُّه عبد المطلب بعد وفاة والدته، وكان جده يعامله معاملة خاصة تفوق معاملة أبنائه. وكان يوضع لعبد المطلب فراش في ظل الكعبة، فكان بنوه يجلسون حول فراشه ذلك حتى يخرج إليه، لا يجلس عليه أحد من بنيه إجلالاً له، فكان رسول الله يأتي وهو غلام فيجلس عليه، فيأخذه أعمامه ليؤخّروه عنه، فيقول عبد المطلب: دعوا ابني، فوالله إن له لشأناً، ثم يجلسه معه على الفراش، ويمسح ظهره بيده، ويسره ما يراه يصنع. واستمر الرسول في رعاية جدّه إلى أن بلغ الثامنة من عمره، وفي هذه الأثناء توفي جده فحزن عليه هو الآخر حزناً شديداً وشوهد وهو يذرف الدموع الغزار عليه. وهكذا تلقى الرسول جرحاً غائراً لم يندمل لفقدان جده. وتكفل برعايته بعدئذٍ عَمُّه أبو طالب بوصاية من والده عبد المطلب الذي كان يعامله معاملة رقيقة لطيفة حتى تعدّى الرسول مرحلة الطفولة[3].

ويتعرض «موير» إلى واقعة اصطحاب أبي طالب للرسول في رحلته إلى الشام،

---

(1) Ibid, op. cit, p. 17.

(2) Ibid, op. cit, pp. 24 - 25.

(3) Ibid, op. cit, p. 28.

وكيفية مروره بالمدن القديمة الواقعة على طريق التجارة بين مكة والشام. وكيف سمحت هذه الرحلة للرسول بالتأمل والتفكير في مصير الأقوام البائدة التي تشهد عليها مدنهم المدمرة كالبتراء، وجرش، وعمون وغيرها. وكيف أن هذه المشاهدات الحسية امتزجت بالروايات اليهودية حول مصير ساكني هذه المدن الذين لحقتهم لعنة السماء فأنزل الله عليهم العذاب والكوارث التي خرّبت بيوتهم، وشتّت عائلاتهم وتركتهم مثلاً للذاكرين والمسافرين. ويرى «موير» أن الرسول قد اتصل إبّان هذه الرحلة بالديانة المسيحية، وشاهد طقوسهم الدينية التي يمارسونها في كنائسهم، كما اطلع على عاداتهم الاجتماعية، وشؤونهم العامة، كما لاحظ شعائرهم الدينية كدق الأجراس عند الصلوات، وحضور الصلوات التي تلقى فيها المواعظ والتراتيل. ويفترض «موير» أن هذه المسائل جميعاً قد أثّرت بشدة في عقلية الرسول وجعلته يفكّر في عبادة قومه للأصنام ويقابل بين العبادتين. وكانت لهذه الزيارة أثرها في مشاريع محمد المستقبلية، وقد فتحت له خياله الطفولي للتفكير في هذه المظاهر التي شاهدها وتأمّلها خاصة أن هذه المشاهدات قد اقترِنت بواقعة أشارت إليها معظم المصادر الإسلامية وهو التقاء الرسول بالراهب «بحيرى». وقد ناقش «موير» هذه الواقعة في هامش كتابه. وبعد أن أورد كيفية معالجة المصادر الإسلامية لها، لم يعلق عليها أو يحللها ولكنه تركها لقريحة القارئ ليستنبط منها ما يشاء، وإن كان قد أشار في تلك الهوامش ـ استناداً إلى رواية «ڤيل Weil» ـ إلى أن الرسول قد سافر إلى اليمن عندما كان في السادسة عشرة من عمره رفقة عمه «زبير». ولكن «شبرنجر» يرفض هذه الرواية التي لا يراها صحيحة خاصة أن عمه أبا طالب لم يسافر به مطلقاً بعد التقائه ببحيرى الراهب وذلك استناداً إلى رواية الواقدي التي ورد فيها «ورجع به أبو طالب فما خرج به سفراً بعد ذلك خوفاً عليه»[1].

ثم ينتقل «موير» في الجزء الثاني من كتابه «حياة محمد» إلى وصف الحياة المكية بجميع مظاهرها إبان شباب الرسول، ويصف الأسواق التجارية التي تعقد في المواسم المعينة وما يتخللها من مناقشات أدبية، ومطارحات شعرية، التي أنتجت لنا ما أُطلق عليه «المعلقات السبع». وكيف أنه في فترة شباب الرسول الأولى اندلعت حرب الفجار بين قريش والطائف، وقد سميت بهذا الاسم لأنها اندلعت في الأشهر الحرم

(1) Ibid, op. cit, p. 33.

التي يمنع فيها الحرب وإراقة الدماء. وكيف أن الرسول قد حضر هذه المعارك رفقة أعمامه، وكان يرد عليهم نبل عدوهم إذا رموهم بها[1].

وهنا يورد «موير» نتيجة غريبة لا تتفق وأخلاق الرسول عندما ذكر أن محمداً لم يتميز في أي فترة من حياته بالشجاعة الشخصية والجرأة الحربية[2].

ولكن الرسول تعلم من سوق عكاظ الخطابة والبلاغة. فكان يحضر هذه المواسم التي يتبارى فيها الخطباء والشعراء فيمدحون قبائلهم، ويبرزون فضائلها، ويهجون أعداءهم، ويظهرون مثالبهم، وفي هذه المناسبات اشتد إيمان الرسول بوطنه، وتعلم من أولئك الشعراء الخطباء فنَّ الشعر وسحر البيان[3]. ولم يقتصر تعلم محمد في هذه المواسم على الشعر والخطابَة ولكنه تعداهما إلى التعرف بالديانة المسيحية المتمثلة في بعض معتنقيها الذين يؤمون هذه المناسبات والأماكن ويلقون فيها مواعظهم وخطاباتهم. وقد تأثر الرسول جليّاً بخطبة «قس بن ساعدة الأيادي» الذي حرّك وجدانه ووجَّههُ إلى عوالم أخرى كانت مجهولة لديه. وكما تعرّف محمد إلى مبادئ الديانة المسيحية تعرّف كذلك إلى الديانة اليهودية والتي لا يشك «موير» في أثرها في تفكيره في قادم الأيام. ويسرد «موير» في صفحات طويلة تأثير محمد العقلي والديني. وهو أمر ناقشناه ودحضنا حججه في مباحث سابقة، كما أبطلنا تأثّره بالحركة الحنيفية التي قادته كما يقول «موير» إلى الوحدانية التي أعجب بها بعد استماعه لخطب ومواعظ قس بن ساعدة الأيادي وأضرابه[4].

وهكذا مرت مرحلة شباب محمد دونما حوادث تذكر سوى حضوره حلف الفضول الذي أُعجب به والذي كان يشيد بذكره حتى أواخر أيامه[5]. وقد اشتغل الرسول إبَّان هذه الفترة برعي الغنم لأهل مكة. وقد أشار إلى عمله هذا وهو بالمدينة قائلاً: «ما من رسول إلاّ ورعى الغنم» شأنه في ذلك شأن موسى وداود. وقد فعل ذلك لمساعدة عمه أبي طالب الذي كان يئن بثقل عائلته وفقر ذات يده. وقد طورت فيه هذه

---

(1) الواقدي، كتاب الواقدي، ص 29 رواه موير في كتابه «حياة محمد» بالإنجليزية، هامش ص 37.

(2) Muir (W.) Life of Mahomet, V.II, op. cit, p. 6.

(3) Ibid, op. cit, p. 7.

(4) Ibid, p. 7.

(5) Ibid, op. cit, p. 9.

المهنة حبه للعزلة والتأمل في الكون وظواهره كالسماء الصافية والشمس المشرقة، والليل المظلم المتلألئ بالنجوم، وقد قادته هذه التأملات إلى الوحدانية المطلقة التي دعا إليها بضراوة في قادم الأيام، وجعلها هدفاً رئيساً لم يحد عنه مهما كانت العقبات التي وقفت في طريقه[1].

وأكّد «موير» أخلاق الرسول العالية إبّان فترة شبابه، وطهارته، وابتعاده عن كل ما كان يفعله أقرانه، وصدّق الروايات الإسلامية التي وصفت الرسول بهذه الصفات الخلقية النادرة كالتواضع، والرحمة، والصدق، والأمانة، والابتعاد عن اللهو بمختلف أشكاله وألوانه. ورأى «موير» أن هذه الصفات تتفق وطباعه السمحة المتأملة المفكرة المبتعدة عن كل الشبهات[2].

وتعرّض «موير» إلى مزاولة الرسول للتجارة لحساب السيدة خديجة. وهكذا ذهب في قافلة تجارية إلى سوريا كوكيل عنها. وإبّانَ هذه الرحلة تعمقت معارفه ومعلوماته عمّا شاهده وسمعه في رحلته السابقة. ويؤكد «موير» أن الرسول قد اختلط بالقساوسة والرهبان في سوريا وناقشهم في العديد من القضايا الدينية. ويفترض «موير» أن رجال الدين المسيحيين قد أكرموه، واستقبلوه استقبالاً حسناً، ويبرهن على صحة افتراضه هذا بإيراد القرآن لآيات عديدة تشيد بهم وتشكرهم ولكنه لم يرض عن مذاهِبهم[3].

كان من نتائج هذه الرحلة إلى سوريا ـ بالإضافة إلى تأملات محمد ومشاهداته للأحوال الدينية في سوريا ـ لفت انتباه السيدة خديجة إلى خصاله الحميدة كأمانته وصدقه، وما شاهده غلامها «ميسرة» من نبل أخلاقه وسموّها، فعرضت عليه الزواج منها ووافق هو على ذلك ـ في قصة طويلة لا داعيَ لذكرها هنا ـ ولكن «موير» سرد قصة زواج خديجة بالرسول استناداً إلى رواية «شبرنجر» و«ڤيل»، وكيف أن والد خديجة قد عاقر الخمر حتى فقد رشده، وعقد لابنته على محمد، وعندما استيقظ من سكره تساءل عن الاحتفال الذي يجري في بيته، فأبلغ بأنه قد عقد قران ابنته خديجة على محمد. وكيف أنه لما علم بذلك استشاط غضباً قائلاً: «كيف أزوّج ابنتي لهذا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 14.

(2) بتصرف من عندنا. Ibid, op. cit, p. 15.

(3) Ibid, op. cit, p. 18.

الشاب ويتمناها عظماء قريش»، وكيف أن أعمام محمد قد ردوا عليه بأن ابنته هي التي عرضت الزواج على ابن أخيهم. وكيف أن الطرفين احتكما إلى السلاح إلاَّ أن والد خديجة عاد إلى هدوئه ووافق على مشروع الزواج إلى نهايته. وينفي «موير» صحة هذه الرواية، ويطرحها جانباً، ويراها أنها قد اخترعت من قِبَلِ أعداء محمد قبل فتح مكة للتقليل من شأنه والعيب في شخصيته[1].

وبعد أن يعرض «موير» في صفحات طويلة صفات النبي الخلقية والجسدية طبقاً لما أوردته المصادر الإسلامية، يشير إلى حادثة إعادة بناء الكعبة، وما حصل من خلاف بين قبائل قريش حول مَنْ يكون له الشرف في وضع الحجر الأسود في مكانه. وكيف أن زعماء هذه القبائل اتفقوا على تحكيم أول داخل لمجلسهم للاستئناس برأيه لحل هذه المعضلة التي كادت تؤدي إلى الفتنة وبذر بذور الشقاق. وكيف كان أول الداخلين بعد هذا القرار هو «محمد» الذي صاح الجميع حَالَ دخوله: «ها هو الأمين رضيناه حكماً». وكيف أنه بسط رداءه، ووضع فيه الحجر الأسود، وأمر زعيم كل قبيلة بحمل طرف منه وعندما وصل الحجر الأسود إلى مكانه وضعه شخصيّاً هناك بيده الشريفة.

ولا ينكر «موير» حصول هذه الواقعة بجميع تفاصيلها خاصة فيما يتعلق بقرار محمد التحكيمي الذي يصفه بالتعقل والحكمة. ويرى في هذه المهمة أن محمداً قد شعر من داخل أعماق ضميره أن القدرة الإلٰهية هي التي ساعدته على اتخاذ هذا القرار الصائب وأنه ربما يكون قد شعر منذ هذه اللحظة بأن الله سيختاره نبيّاً لقومه[2].

ويستنتج «موير» من الحادثة السابقة غياب مكة من أي سلطة قوية لها الأمر والنهي والتصرف لتنظيم شؤون قريش، وكيف أن السلطة كانت موزعة بين زعماء القبائل الذين لم يبرز أي واحد منهم كزعيم أول تناط به إدارة شؤون البلاد، وكيف أن النزاع كان دائم الاحتدام بين هؤلاء الزعماء. ولكنه يشير في هذا السياق إلى قصة وصفها بالغرابة تتعلق بكيفية نظام الحكم في قريش. وهي قصة «عثمان بن الحويرث» الذي تروي عنه القصص بأنه لم يكن راضياً عن ديانة قومه المتمثلة في عبادة الأصنام. وكيف أنه اتصل بالبلاط الروماني، وتنصّر هناك. وبعد أن تمّ تعميده عاد بمرسوم من الأمبراطور بتعيينه حاكماً على قريش. ولكن قومه طردوه، ورفضوا محتوى المرسوم

(1) Ibid, op. cit, p. 24.

(2) Ibid, op. cit, p. 39.

الذي خوّله سلطة الحكم عليهم، فَفَرَّ إلى سوريا والتجأ إلى قبيلة الغساسنة، وحاول التأثير في التجارة القرشية في تلك الأصقاع. إلاّ أن قريشاً تلافت مهمته التخريبية بتقديم هدايا قيّمة إلى أمراء الغساسنة لإبقاء طرق التجارة مفتوحة أمامها. بل إن هذه التسوية القرشية أدت في النهاية إلى وفاته عندما مات مسموماً هناك(1).

ويستمر «موير» في سرد السيرة النبوية قبل البعثة بشيء من التفصيل الدقيق الذي يتناول جميع جزئياتها إلى أن يصل إلى كيفية تبني الرسول لابن عمّه «عليّ» بعد الضائقة المالية التي حلّت بوالده «أبي طالب». وكيف أنه تبنّى «زيد بن حارثة» المنتمي إلى قبيلة «كلب» التي اعتنقت النصرانية. ويؤكد «موير» ـ شأنه في ذلك شأن بقية أضرابه ـ أن هذا الطفل يحمل بعض التعاليم والأساطير المسيحية. وافترض «موير» أنه قد ناقش هذه القضايا مع متبنِّيه الذي كان يبحث عن الحقيقة في أي اتجاه. وكان من ضمن أقارب خديجة شخص له علم بالمسيحية وقرأ كتبها واعتنق مبادئها ألا وهو «ورقة بن نوفل» الذي تقول عنه المصادر الإسلامية: إنه قد استحكم في النصرانية. واتبع الكتب من أهلها حتى علم علماً من أهل الكتاب، وحتى أدرك فيما طلب من ذلك أنه كائنٌ لهذه الأمة من بني إسماعيل نبي». وأنه كان يكتب من الإنجيل بالعبراني ما شاء أن يكتب(2).

وزعم «موير» أن الرسول قد استقى معلوماته من «زيد بن حارثة، وورقة بن نوفل، وكان ذلك رأي من سبق أن أشرنا إليهم من المستشرقين. وقد دحضنا الحجة التي استخدمت ورقة لتأكيد هذه الشبهة، وسوف نناقش مستقبلاً ادعاء المستشرقين بتأثير زيد في الدعوة المحمدية.

وأخيراً يفصّل «موير» القول في الحنفاء الذين رفضوا ديانة قريش الوطنية، وبحثوا عن الحقيقة في أماكن أخرى وديانات أخرى. وربما كان لهؤلاء القوم أثرهم في تفكير محمد فيما يتعلق بالوحدانية. وقد ناقشنا هذا الرأي في مباحث سابقة وأبطلنا حججه، وسفهنا رأى القائلين به. وهكذا بعد هذا السرد التاريخي يصل «موير» إلى كيفية اعتزال الرسول الناس إلى غار حراء للتحنُّث والتعبُّد فيه حتى نزل عليه اليقين ـ

---

(1) Ibid, op. cit, p. 45.

(2) Muir, Life of Mahomet, o. 51 واستند موير في هذه الروايات إلى كتاب ابن هشام «سيرة ابن هشام»، والطبري انظر هامش ص 51 من كتابه «حياة محمد» الجزء الثاني، المرجع السابق.

وهو أمر سندرسه في المبحث القادم ـ وعلينا الآن أن نناقش المستشرقين في آرائهم وتحليلاتهم وافتراضاتهم بعد أن عرضناها لك تفصيلاً تطبيقاً للمنهجية العلمية التي سرنا على منوالها في هذا السفر الذي نقدمه بين يديك.

سنتعرّض في ردودنا على المستشرقين إلى الحوادث التي أشرنا إليها وسردناها ورتبناها ترتيباً زمنيّاً محدداً. وأول شبهة نلاحظها إنكار المستشرقين لقصة الملكين اللذين شقّا صدر الرسول عندما كان مسترضعاً لدى حليمة السعدية. ويرونها لا تتفق مع العقل والمنطق من جهة كما أنها ضعيفة السند من جهة أخرى. بل إن «موير» كما رأينا أهمل رواية الملكين في ثيابها البيضاء وذكر أنه إن كانت حليمة وزوجها قد نبّها لشيء أصاب الطفل فلعله نوبة عصبية أصابته.

ونحن وإن كنا نرى أن هذه الرواية لا تستقيم وما هو معروف عقلاً، وإن الرسول لم يكن بحاجة إلى من يشق بطنه أو صدره ما دام الله قد أعدّه لتبليغ رسالته، وإنه ﷺ لم يلجأ إلى إثبات رسالته بالوسائل الخارقة للعادة إلا أننا لا نستطيع أن ننكر حصول خوارق الأمور والمعجزات، والمسائل الخارجة عن مألوف العادة قديماً وحديثاً. ولكن الذي نريد تأكيده أن معظم المصادر الإسلامية قد أشارت إلى هذه الواقعة تفصيلاً. واعتمدت جميعها على إسناد معقول. ولا ندري الحكمة التي أجمعت عليها هذه المصادر لإيراد هذه الواقعة بالشكل المعروف لدينا اللّهم إلاّ اقتناع هذه المصادر بأن هذه الحادثة قد حصلت فعلاً. ونحن إذا أنكرنا حصول هذه الواقعة بطبيعتها الشاذة فإننا سنلتزم بإنكار جميع الظواهر الأخرى الخارقة للعادة والتي حصلت للرسول إبّان نزول الوحي عليه لأنها هي الأخرى من خوارق الأمور. ونحن لا نلوم المستشرقين على إنكار هذه القصص والحوادث الغريبة لأنهم درسوا السيرة النبوية بمنهاج مادي صرف لا يؤمن بالخوارق والمعجزات. ومن هنا قولنا في مناسبات عديدة بعقم هذه المناهج الغربية في ميدان الدراسات الإسلامية.

ويركز المستشرقون على حياة الرسول الشخصية وما لاقاه من كوارث متمثلة في فقدان والده قبل ولادته، وفي فقدان أمه وهي راجعة من يثرب، وكيف عاد من تلك الرحلة منتحباً وحيداً، يشعر بيتم ضاعفه عليه القدر فيزداد وحشة وألماً، وها هو ذا قد رأى بعينيه أمه تذهب كما ذهب أبوه وتدع جسمه الصغير يحمل همّ اليتم كاملاً. وكيف أن هذا الشعور الأليم قد تضاعف بوفاة جدّه الذي كان دائم البكاء عنه وهو يتبع نعشه إلى مثواه الأخير.

وقد رتب المستشرقون على هذه الآلام النفسية التي قاساها الرسول بفقد أهله نتائج بالغة الأهمية أهمها أن جميع مشاريعه المستقبلية كانت ثمرة هذا الشقاء الذي عاناه في طفولته، فانعكس على شخصيته التي أراد لها نجاحاً استثنائيّاً لا نظير له للتعويض عن تلك الآلام. ومن هذه الآلام انبثقت في ذهنه تلك الأفكار التي قادته في النهاية إلى ادعاء النبوة وإلى تأسيس دين ودولة عظيمين.

ونحن نرى أن التفسير النفسي لهذه الأمور لا يمكن التسليم به على علاّته، ولا يمكن أن يقود بالضرورة عظماء الرجال إلى اختراع مشاريع إنسانية تتعدّى حدود الزمان والمكان. نعم، إن الشعور باليتم والظلم والقهر يثير في النفس الإنسانية كوامن التمرّد والثورة على الأوضاع التي تعيشها. ولعل من مر بتجربة اليتم هذه يشعر بعناء ما يلاقيه الإنسان الذي يصاب بها. فتتحوّل حياته إلى رقة وعطف وحنان على البشر والكائنات الحيّة على حدّ سواء. وتراه ـ وإن كان يشعر باللوعة والحسرة على فقدانه للأقارب والخلان ـ يعبر عن ذلك الشعور المؤلم بالسمو على الذات الآنية، والانطلاق إلى رحاب الإنسانية، والعمل على كل ما من شأنه التخفيف عن المظلومين والمقهورين والمغبونين. ولعل الرسول قد تأثّر بطفولته البائسة الأليمة فانقلبت حياته إلى رقة وحب وحنان. فالحوادث التاريخية تؤيد هذه العواطف في أجلّ مظاهرها، فهو عطوف على الفقراء والمساكين، وهو لطيف مع أصحابه وأتباعه، وهو رحيم بالإنسان والحيوان على حدٍّ سواء. ولكن هذا الشعور المتعالي للنفس البشرية على سفاسف الأمور لا يقود صاحبها إلى الادعاء بمهام جسيمة تتعدّى طاقات البشر العادية. وبمعنى آخر لا تصل بصاحبها إلى الادعاء بأنه مبعوث العناية الإلٰهية. ولعلّ طموحه لا يتجاوز السعي من أجل إصلاح مجتمعه من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولكن الرسول لم يكن مصلحاً اجتماعياً فحسب لأن المهمة التي أنيطت به، وتحملها عن طيب خاطر بما له من مسؤوليات وتبعات جسيمة قد تعدّت هذه المفاهيم جميعاً وبالتالي فإنها لا تتولد حتماً عن الانعكاسات النفسية التي يمر بها الإنسان في بعض لحظات عمره، ولكنها نتيجة أمور استثنائية ليست خاضعة للمعايير البشرية العادية ويمكن التسليم بها دونما نظر للمقاييس العقلية.

تعرّض المستشرقون إلى سيرة الرسول الذاتية قبل البعثة النبوية. وركّزوا على تأثيرات الحرب والسياسة في المجتمع المكي على نبوّته المستقبلية، وأشاروا بالخصوص إلى حلف الفضول الذي حضره الرسول شخصياً والذي لا يزال يذكره

بخير حتى آخر حياته، ويتأسفون على عدم معرفة المؤرخين تفاصيل واسعة عن هذا الحلف الذي يرونه قد لعب دوراً هامّاً في حياته المستقبلية. ونحن نرى أن المعلومات التاريخية حول هذا الحلف متوفرة ومعروفة ولا داعي للتأسي على عدم معرفة التفاصيل الدقيقة عنه. ولعلنا نورد بإيجاز نبذة عن هذا الحلف الذي كان نتيجة مباشرة لحرب الفجار التي اندلعت بين كنانة وقريش من جهة وبين قيس عيلان وهوازن من جهة أخرى، وسميت كذلك لأنها اندلعت في الأشهر الحرم التي يحرم فيها القتال. وكانت الحرب سجالاً بين الطرفين، ولكنها انتهت إلى انتصار قيس عيلان وهوزان على كنانة وقريش، نظراً لطبيعة قيس عيلان وهوازن البدوية التي تعيش على الغزو والقتال، بينما كانت قريش قبيلة حضرية، مستقرّة اتخذت من التجار مهنة فكانت لا تميل إلى الحرب والنزال وتجنح عادة للسلم والاستقرار، وكان الرسول قد حضر المعركة الأخيرة من حرب الفجار، ورمى فيها بسهم، وكان ينبل على أعمامه، وكان عمره يوم أن حضرها عشرين سنة، وكانت حرب الفجار بعد عام الفيل بعشرين سنة[1].

وبعد أن انتهت حروب الفجار صلحاً، تعاهد كل من بني هاشم، وبني زهرة وبني تيم على أن يكونوا مع المظلوم حتى يؤدَّى إليه حقه، وقيل: إنهم تحالفوا على ألاّ يظلم أحد بمكة إلاّ قاموا معه حتى ترد ظلامته. وقيل: إنه سمّي بـ«حلف الفضول» لأنه قام به رجال من جرهم كلهم يسمى الفضل، فقيل حلف الفضول جمعاً لأسماء هؤلاء[2]. وقيل: إنه سمّي كذلك لأن قريشاً قالت: هذا فضول من الحلف، فسمّي حلف الفضول[3]. وقيل: لأن قريشاً تعاقدوا فيما بينهم على مواساة أهل الفاقة ممن ورد مكة بفضول أموالهم[4].

---

(1) لمزيد من الاطلاع على «حرب الفجار» انظر.
أ ـ السيرة الحلبية، ج 1، ص 153.
ب ـ المسعودي، مروج الذهب، ج2، ص 271.
ج ـ البلاذُري، أنساب الأشراف، ج1، ص 101 وما بعدها.
د ـ ابن سعد، الطبقات، ج1، ص 128.

(2) الزبيدي، تاج العروس، ج8، ص 28ب.

(3) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2. ص 14 طبعة النَّجف.

(4) وقد ذكره جواد علي في كتابه «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» المرجع السابق، ج4، ص Kister, p. 124.87 . .

ونستطيع تلخيص هدف حلف الفضول وغايته في أنه أريد به إنصاف المظلومين من أهل مكة، من الضعفاء والمساكين ومن لا يجد له عوناً ليحميه ويدافع عن حقوقه، وكذلك إنصاف الغرباء والوافدين على مكة من التجار والحجاج وعابري السبيل، لحمايتهم ممّن يعتدي عليهم، أو يستولي على أموالهم، أو يلتوي بحقوقهم، خاصة أن الإخباريين يروون أن رجلاً من اليمن، باع سلعة له لـ«العاص بن وائل السهمي» فمطله ثمنها حتى يئس، فعلا جبل أبي قبيس، ونادى رافعاً صوته يشكو ظلامته، ويطلب إنصافه، فمشت قريش إلى بعضها بعضاً، واجتمعت في دار الندوة، وكان ممن اجتمعوا بها بنو هاشم، وبنو المطلب، وزهرة، وتيم، وبنو الحارث، وذهبوا إلى دار عبد اللّه بن جدْعان وتحالفوا هناك على المبادئ التي أتينا على سردها[1].

وقيلت روايات أخرى عن حلف الفضول غير التي ذكرناها وإن كانت جميعها تؤدي إلى نفس الغاية التي أشرنا إليها. وهكذا نستنتج من أهداف هذا الحلف ومن طبيعة الناس الذين عقدوه أنه قد وجّه ضد الظلم والاعتداء على الغرباء وضد المماطلين والمسوّفين الذين لا يؤدون ديونهم المستحقة عليهم لمصلحة الغرباء والضعفاء. كما أن من تعاقدوا على إبرامه وحافظوا على تنفيذ مبادئه تلك القبائل التي وقفت مع الدعوة المحمدية إما اعتقاداً في صحة رسالته أو معاضدة له بصرف النظر عن العوامل الدينية.

تعرّض المستشرقون إلى واقعة سفر الرسول مع عمّه أبي طالب إلى الشام وكيفية لقائه «ببحيرى الراهب» في حدود الشام. ويشكّون جميعاً في صحة هذه الواقعة التي يرونها قد اخترعت بأخرة لتعزيز فكرة النبوة. وبالرغم من عرض المصادر الإسلامية قاطبة لهذه الواقعة بجميع تفاصيلها بحيث لم يشذ عنها مصدر واحد، فإننا ـ وإن حاربنا أصحابنا على نقص المواد العلمية التي تؤكد أو تنفي حصول مثل هذه الوقائع ـ نتساءل عن قيمة الروايات التاريخية الأخرى سواء تلك التي تناولت السيرة النبوية أو غيرها ما دامت المصادر الأصلية ليست في متناولنا. فهل نستطيع أن نطرح تلك الروايات برمتها استناداً إلى غموض المصادر والوثائق عنها أو لعدم وجودها مكتوبة أيضاً؟ وإذا فعلنا ذلك فإنا سوف لا نصدق كلّ الروايات التاريخية الخارجة عن نطاق التسجيل المادي لها. ثم إننا نشكك بدورنا في قيمة الوثائق المكتوبة أيضاً بحجة

(1) المسعودي، مروج الذّهب، المرجع السابق، ج2، ص 270 وما بعدها.

إمكانية تزويرها والعبث بها هي الأخرى، وبالتالي يجب علينا طرح تاريخ البشرية برمّته، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإذا سايرنا المستشرقين في شكوكهم حول هذه الواقعة فلماذا إذاً يتخذها بعضٌ منهم دليلاً قويّاً على استقاء الرسول معارفه ومعلوماته من المصادر المسيحية؟. ولماذا يصرّ هؤلاء المستشرقون على أن الرسول قد سافر فعلاً مع عمه إلى الشام وهو في الثانية عشرة من عمره، ويفترضون أنه قد شاهد تلك الحضارة المسيحية وانبهر بها، بل وحضر الاحتفالات الكنسية الخاصة بها، وأنه التقى رهبانها وقساوستها، وتبادل معهم الأفكار والمعارف وأعجب بهم أيما إعجاب حتى لقد عبر في القرآن عن تقديره لهم ثم ينكرون إمكانية حصول واقعة اجتماعه ببحيرى الراهب؟. ولماذا ينكر المستشرقون أن كتب العهد القديم ـ التي لم يدخلها التزييف والتحريف ـ قد أشارت بكل وضوح لا لبس فيه ولا غموض، إلى أنه سيأتي في آخر الزمان نبي اسمه «أحمد» يكون خاتم الأنبياء والمرسلين، وربما قد اطلع بحيرى على هذه الكتب ووعاها. وعرف صفة النبي المرتقب منها، فلما مرّ عليه رفقة قافلة قومه تعرّف إليه من خلال سيمائه الموصوفة لديه؟.

وكيف نستطيع أن نحلل دراسة «رودنسون» المادية للسيرة النبوية، وبحثه الدؤوب في علم النفس وعلم الطب النفسي وغيرهما لتفسير المكونات النفسية لهذه الشخصية التي قادته ـ دون غيرها ـ إلى اختراع هذه النظريات والمبادئ الإنسانية التي غيّرت وجه البشرية؟.

وما قولك في محاولته لَيَّ رقبة الحقائق التاريخية عندما يفترض أن الرسول قد مارس ديانة آبائه وأجداده؟.

يقول «رودنسون»: إن الرسول قبل مبعثه قد ضحّى بكبش على «العزى» وأن هناك رواية نادرة صورته بأنه قد أهدى لحماً ـ كان قد تقرّب به لبعض الأصنام ـ لأحد الموحّدين الذي رفضه وأنّبه على ذلك.

ونحن لا نستطيع أن نصدق رواية «رودنسون» من عدة جوانب منها: إن المصادر الإسلامية قد أجمعت قاطبة على أن الرسول لم يمارس ديانة قومه وأنه لم يسجد لصنم قط، وأنه لم يتقرّب لتلك الآلهة المبثوثة في أنحاء مكة بأية وسيلة، وأنه كان يحتقرها، ويزهد فيها، ويراها أصناماً جامدة لا تنفع ولا تضر. وأن دعوته قد أُسِّسَتْ منذ بدايتها على الوحدانية المطلقة، ونبذ الأصنام والأوثان وسائر الآلهة الثانوية الأخرى التي

يعبدها قومه. ومنها: أن «رودنسون» قد ذكر لنا الوقائع السابقة دون أن يشير إلى المصدر الذي اعتمد عليه. ومن المعروف أن المعلومات التي لا تشير إلى المصادر المستقاة منها تطرح جانباً ولا يُعْتَدُّ بها من الناحية العلمية. وهكذا تصبح هذه الوقائع لا قيمة لها.

وذكر «رودنسون» أن الرسول قبل بعثته كان منتمياً إلى طائفة «الحمس»، ومن هنا كان يمارس عبادة قومه.

ولكن ليس كل من كان منتمياً إلى «طائفة الحمْس» قبل الإسلام يمارس عبادة قومه. وآية ذلك أن كلمة «الحمس» تعني لغة التشدد في الدين، وسمّيت قريش حمساً لزعمهم أنهم اشتدوا في الدين. وقد وصف «ابن سعد» التحمس بقوله «والتحمّس أشياء أحدثوها في دينهم تحمّسوا فيها، أي شددوا على أنفسهم فيها، فكانوا لا يخرجون من الحرم إذا حجّوا، فقصروا عن بلوغ الحق، والذي شرّع الله، تبارك وتعالى، لإبراهيم وهو موقف عرفة، وهو من الحل، وكانوا لا يسلؤون السمن ولا ينسجون مظالم الشعر، وكانوا أهل القباب الحمر من الأدم، وشرعوا لمن قدم من الحاج أن يطوف بالبيت وعليه ثيابه ما لم يذهبوا إلى عرفة، فإذا رجعوا من عرفة لم يطوفوا طواف الإفاضة بالبيت إلاّ عراة أو في ثوبي أحمسي، وإن طاف في ثوبيه لم يحل له أن يلبسهما»[1].

ولعلّ التمييز الصحيح بين «الحمس» وغيرهم هو أن الطائفين بالبيت الحرام قبل الإسلام كانوا على صنفين: صنف يطوف عرياناً، وصنفٍ يطوف في ثيابه. فالذين يطوفون بالبيت عراة أطلق عليهم «الحلّة»، أما الذين يطوفون بثيابهم، فيعرفون «بالحمس»[2]. ومن خلال هذا التصنيف انقسم العرب إلى قسمين، فهناك قبائل تطوف عريانة أطلق عليها قبائل الحلّة مثل: تميم بن مرّ، ومازن، وضبّة، وحميس، وطاعنة، وقيس عيلان ما عدا ثقيفاً وعامر بن صعصعة وغيرهما[3]. وكانت هذه القبائل تطوف

(1) ابن سعد، طبقات ابن سعد، ج1، ص 72، طبعة صادر.

(2) أ ـ الطبري، تفسير الطبري، ج2، ص 170،
ب ـ البخاري، كتاب الحج، الباب 91.
ج ـ الزمخشري، الكشّاف، ج1، ص 256.
د ـ ابن هشام، السيرة، ج1، ص 199.

(3) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج1، ص 266. طبعة النجف، 1964.

بالبيت عريانة، وكانت تقصد من وراء ذلك طرحها لذنوبها، وكانوا يقولون ـ طبقاً لما أورده الإخباريون ـ «إنهم لا يطوفون في ثياب عصوا الله فيها». والغريب أن النساء كانت تخضع لهذه القاعدة أيضاً، فكانت المرأة تطوف بالبيت عريانة وكانت تستر نفسها بوضع يديها على محل عفتها، وذكر الإخباريون أبياتاً نسبوها إلى إحدى النساء الجميلات كانت تطوف عارية وتقول:

اليوم يبدو بعضه أو كلّه وما بدا منه فلا أحلّه[1]

ويرى «روبرتس سميث» أن الذي أوحى إلى الجاهليين وجوب طرح ملابس الحلّة إذا أُحْرِمَ فيها، اعتقادهم بتقديس تلك الملابس في أثناء الإحرام مما يجعلها في حكم «التابو» Tabu عند الأقوام البدائية، ولذلك لا يجوز استعمالها مرة أخرى، وهم أنفسهم قوم غير مقدسين[2].

أما من أطلق عليهم اسم «الحمس» فهم أولئك الذين يطوفون بثيابهم، ثم يحتفظون بها فلا يلقونها. وكانت قبيلة قريش من الحمس، وكل من يولد من قريش يكون من هذه الطائفة، يضاف إليهم خزاعة، والأوس، والخزرج، وجشم، وبنو ربيعة بن عامر بن صعصعة، وثقيف وغيرهم[3].

وهكذا نستنتج من العرض السابق أن قبيلة قريش كانت من أهل الحمس، وأنها كانت تطوف بالبيت لابسة ثيابها، وأنها كانت متشدِّدة في ديانتها، وأنها كانت تقف الموقف من طرف الحرم من «غرّة»، وكانوا يقفون به عشية عرفة، ويظلون به يوم عرفة في الأراك من نمرة، ويفيضون منه إلى المزدلفة، وتركوا الوقوف على عرفة والإفاضة منها، وهم يعرفون ويقرون أنها من المشاعر والحج ودين إبراهيم[4].

وإذا كان الأمر كذلك، وكان الرسول من قريش، وكان يطوف بالبيت قبل البعثة، ويطبق مناسك قومه إلاّ السجود للأصنام، فإنه من الطبيعي أن يكون من طائفة

---

(1) أ ـ الطبري، تفسير الطبري، ج8، ص 118.
ب ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج7، ص 189.

(2) نقلاً عن د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، المرجع السابق، ج 6، ص 361.

(3) الزبيدي، تاج العروس، كلمة «حمس» ج4، ص 132.

(4) أ ـ ابن هشام، السيرة، المرجع السابق، ج1، ص 199.

«الحمْس» ولكنه لم يطبق شعائر قومه الوثنية كما أراده «رودنسون» خاصة أن هذه الطائفة تمتاز عن غيرها في موسم الحج فقط والذي لم تتغيّر شعائره كثيراً بعد الدعوة الإسلامية باستثناء إبطال ما كان له علاقة بالوثنية وعبادة الأصنام خاصة ما جاء به من إبطال عادات الحمس فيه طبقاً لما ورد في القرآن الكريم: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۖ وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾. والمخاطب في هذه الآية قريش، والمراد بالناس «العرب»، فرفعهم في سنة الحج إلى عرفات والوقوف عليها والإفاضة منها. ولعلّ «رودنسون» قد استند إلى الرواية المبثوثة في سيرة ابن هشام عندما وصف الرسول بأنه ينتمي إلى طائفة الحمس. وقد ورد في تلك السيرة: قال ابن إسحاق: حدثني عبد اللّه بن أبي بكر بن محمد بن عمر بن حزم عن عثمان بن أبي سليمان بن جبير بن مطعم، عن عمّه نافع بن جبير، عن أبيه جبير بن مطعم، قال: لقد رأيت رسول الله ﷺ، قبل أن ينزل عليه الوحي، وإنه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه يدفع معهم منها توفيقاً من الله له، وذلك حتى لا يفوته ثواب الحج والوقوف بعرفة. ولقد قال جبير حين رآه واقفاً بعرفة مع الناس: هذا رجل أحمسي، فما باله لا يقف مع الحمْس حيث يقفون[1].

ويؤكد «رودنسون» و«وات» كذلك معرفة الرسول للقراءة والكتابة. ويذهبان في تفسير كلمة «الأميّة» مذاهب غريبة، وإن كان «رودنسون» يقرّ بجهله بثقافة الرسول وعمقها وأن «وات» يفترض معرفة الرسول للقراءة والكتابة طالما كان تاجراً ناجحاً، وكأَنَّ مهنة التجارة تقتضي بالضرورة معرفة صاحبها لهذه الفنون.

وقد آن الأوان للتعرّض لهذه الشبهة التي عزف المستشرقون على أنغامها، وأكّدوا أن الرسول كان يعرف القراءة والكتابة حتى يصلون إلى طرح أصالة القرآن وإنكار مصدر ألوهيته، والتشديد على أنه من تأليفه ومن نتائج أفكاره التي تعكس بيئة مجتمعه.

أكّد المستشرقون أن الرسول كان يعرف القراءة والكتابة بدليل إجاباته الواردة على أوامر جبريل وأثبتنا أن عبارة «ما أقرأ» هي نافية لمعرفته القراءة وليست مثبتة لها. واستند «رودنسون» إلى أن لفظ «الأمي» معناه بالحبشية «الشخص الحكيم» وليس من

(1) ب ـ المرجع السابق، ص 204 وهامشها رقم (1).

لا يعرف القراءة والكتابة. وأن هذه الكلمة مشتقة من الحبشية ثم نقلت إلى العربية، وهكذا حاول هو وأمثاله استخدام المنهج الفيلولوجي في دراسة الإسلام، وهو منهج عقيم في هذا المجال.

ونحن نؤصل لك هذه الكلمة من جميع جوانبها حتى يتبيّن لك منها مرادها الحقيقي، وتستنتج لوحدك فيما إذا كان المستشرقون مصيبين في تحليلهم لها أم مخطئين. فهذا «الفراء» وهو من علماء العربية المعروفين يرى أن الأميّين هم العرب الذين لم يكن لهم كتاب[1] ويعني «الفراء» بذلك أن العرب لم يكن لهم كتاب مقدس الإنجيل والتوراة، وسمّوا لذلك أميّين، ومعروف أن مفهوم المخالفة لهذا الرأي هو معرفة العرب للقراءة والكتابة وإن لم يكن ذلك فاشياً بينهم بكثرة، كما أن كلمة «الأميّة» لا تعني الجهل بالقراءة والكتابة ولكنها تعني عدم وجود كتاب مقدس لهم مثل اليهود والنصارى.

وإذا تركنا الفرّاء وأضرابه، وتتبعنا مدلول هذه الكلمة عند علماء العرب ومفسري القرآن لوجدنا اختلافهم فيها كبيراً. فالأمّي في تفسير علماء اللغة من لا يكتب وإن كان يحسن القراءة. وتطلق كذلك على العَيِيِّ الجلف الجافي القليل الكلام، ويقال له أمّي لأنه على ما ولدته أمّه عليه من قلة الكلام وعجمه اللسان، أو الجهل التام بالقراءة والكتابة لأن أمّة العرب لم تكن تكتب أو تقرأ المكتوب[2]، أو لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة[3].

وقد وردت في القرآن الكريم هذه الألفاظ مثل «الأمي»، و«أميون»، و«أميين»، ووصف الرسول «بالنبي الأمي». وعندما فسّر علماء اللغة والمفسّرون هذه الألفاظ من الناحية اللغوية والموضوعية قصروا معنى «الأمية» على الشخص الذي لا يكتب ولا يقرأ من كتاب. ولكن بعض المفسّرين ومنهم «الطبري» ذكر أن «الأمّيين» الواردة في القرآن تعني من لا كتاب لهم من الناس قبل الوثنيين والمجوس. وهو عندما فسرّ الآية (20) من سورة آل عمران: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات، ص 22، ذكره جواد علي في كتابه «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام». المرجع السابق، ج 8، ص 92.

(2) الزبيدي، تاج العروس، ج 8، ص 191.

(3) الزبيدي، المرجع السابق، ص 191.

ٱهۡتَدَواْۖ﴾ قال: يعني بذلك جل ثناؤه وقل يا محمد للذين أوتوا الكتاب من اليهود والنصارى والأميّين، الذين لا كتاب لهم من مشركي العرب أأسلمتم... الخ»[1].

كما أن المفسّرين عندما تعرّضوا لتفسير الآية الثانية من سورة «الجمعة» ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ﴾ رأوا أن كلمة «الأمّيين» لا تعني الأمة الجاهلة بالقراءة والكتابة، ولكنها تعني الأمة الوثنية التي لم تؤمن بأي كتاب من الكتب السماوية المقدسة[2].

وذهب المفسّرون نفس المذهب عند تفسيرهم للآية (48) من سورة العنكبوت ﴿وَمَا كُنتَ تَتۡلُواْ مِن قَبۡلِهِۦ مِن كِتَٰبٖ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذٗا لَّٱرۡتَابَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ * بَلۡ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَۚ وَمَا يَجۡحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ ولكنهم اختلفوا هل كان الرسول بعد النبوّة يقرأ ويكتب أو لا؟. فهذا «الألوسي» تعرّض في كتابه «روح المعاني» إلى هذا الموضوع قائلاً: «اختلف في أنه ﷺ، أكان بعد النبوّة يقرأ ويكتب أم لا؟ فقيل: إنه عليه الصلاة والسلام لم يكن يحسن الكتابة، واختاره البغوي في التهذيب، وقال: إنه الأصح. وادّعى بعضهم أنه ﷺ صار يعلم الكتابة بعد أن كان لا يعلمها، وعدم معرفتها بسبب المعجزة لهذه الآية، فلمّا نزل القرآن واشتهر الإسلام وظهر أمر الارتياب تعرّف الكتابة حينئذٍ. وروى ابن أبي شيبة وغيره: ما مات ﷺ حتى كتب وقرأ. ونقل هذا للشعبي فصدقه، وقال: سمعت أقواماً يقولونه وليس في الآية ما ينافي ذلك. ثم قال: ويشهد للكتابة أحاديث في صحيح البخاري وغيره، كما ورد في صلح الحديبية: فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب: هذا ما قضى عليه محمد بن عبد الله، الحديث[3].

وتعرّض القرطبي في «جامعه» إلى هذا الموضوع تفصيلاً في معرض تفسيره للآية السابقة. وملخّص كلامه أن الرسول كان لا يقرأ ولا يكتب قبل نزول القرآن عليه، حتى لا يرتاب المشركون في صحة رسالته، وحتى لا ينكر نبوّته أهل الكتاب الذين يقولون إن صفة النبي المرتقب هو أمّيّ لا يعرف القراءة والكتابة. وأن هذه الآية قد

(1) أ ـ الطبري، تفسير الطبري، ج 28، ص 61 وما بعدها.
ب ـ ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 4، ص 363.

(2) ج ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 18، ص 91.

(3) الألوسي، روح المعاني، ج 21، ص 4.

نزلت لتبرهن على صدق نبوّته، فهو لا يقرأ ولا يكتب ولا يخالط أهل الكتاب ومع ذلك يورد الأحكام والقصص وأنباء الغيب. ثم يستطرد القرطبي في بيان إمكانية علم الرسول بالقراءة والكتابة بعد مبعثه، ويصل بعد نقاش طويل وعرض مفصّل للعديد من الروايات إلى أنه ﷺ، قرأ صحيفة لعيينة بن حصن، ولكن ابن عطية ضعّف هذا الرأي وسانده الباجي في ذلك.

وينتهي القرطبي بعدئذٍ إلى أن معنى «كتب» أو «أخذ القلم» طبقاً للروايات التي تصف الرسول بأنه قد تعلّم القراءة والكتابة بعد البعثة يراد به أمر من يكتب به من كتّابه[1]، ولم يكن يكتب من تلقاء نفسه. وهذا هو رأينا واستنباطنا للروايات التي وصفت الرسول بعلمه القراءة أو الكتابة حتى قبل أن نطلع على رأي الباجي أو القرطبي أو غيرهما ويشهد الله على أننا صادقون في هذا الادّعاء. وهو ردّ مقنع على شبهات المستشرقين الذين حاولوا تأكيد معرفة الرسول للقراءة والكتابة من خلال تفسيرهم لهذه الآيات على ظواهرها.

وإذا كان «رودنسون» قد فسّر معنى «الأمّي» «بالحكيم» استناداً إلى أصلها الحبشي، فإنه لم يطلعنا على المصادر التي استقى منها معلوماته حتى نتأكد من صحتها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن المستشرقين الآخرين والذين تضلّعوا في الدراسات واللغات الحبشية كافة لم يفسّروا هذه الكلمة هذا التفسير الذي ذهب إليه «رودنسون». ومع ذلك فإن الأمانة العلمية تقتضي منّا التسليم بمعرفته للغة الأمهرية، ولعلّه وجد هذا المعنى متطابقاً في الأمهرية وافترض انحداره منها إلى اللغة العربية. إلاّ أن الشك حول هذا التفسير لا يزال قويّاً لدينا، وآية ذلك أن بقية المستشرقين المتضلعين في دراسة القرآن مثل «نولدكه، وشفالي، وبوهل، وشبرنجر، وموير» وكل كتّاب الموسوعات الإسلامية واليهودية لم يذهبوا هذا المذهب في تفسير هذه الكلمة. فهذا «شبرنجر» افترض معرفة الرسول للقراءة والكتابة لأنه ـ حسب زعمه ـ قرأ أساطير الأولين[2]، ولكنه لم يبرهن لنا كيفية ذلك، ولا محّص الروايات الإسلامية التي أجمعت على جهله بهذه الفنون. ولم يشر إلى الآثار والعاديات التي أكدت هذه الواقعة

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج13، ص 351 وما بعدها.

(2) Nöldeke I.S. 16, Ency. of islam, vol IV, p. 1016.

ولكنه كعادته يتناول الخبر مهما كان ضعيفاً ويبني عليه ما شاء من الأحكام التي تعنُّ له دون تمحيص ودراسة عميقين.

ولعلّ آراء كل من «بوهل» وتوري Tory وبعض كتّاب الموسوعة اليهودية تستأهل وقفة في هذا الصدد. فهم يرون أن المقصود من «الأمّيين» هنا هم الوثنيون. وأن هذه الكلمة مشتقة من اليهود الذين كانوا يطلقون لفظة «أمت» «أميم» على غيرهم من الأقوام الوثنيين الذين لا كتاب مقدّساً لديهم، كما في جملة «أمّت هاعا لولام «Ummot Ha Olam»»[1]، ومع أن التفاسير الإسلامية سبقت هذه الآراء كما أسلفنا، واتفقت على أن المقصود «بالأمّيين» هم الأقوام الذين لا كتاب مقدَّساً لديهم، فإن هذا التحليل لا يعني أن الرسول عندما وصفه القرآن «بالأمي» كان هو الآخر ينتمي إلى هؤلاء القوم. وأن هذه الصفة قد أطلقت عليه لهذا الغرض. ولكن المقصود منها هو أن الرسول لا يعرف القراءة والكتابة. وأن ما جاء به من الحكمة وفصل الخطاب والقصص وأحكام الشرائع لم يطلع عليها في مصادر أجنبية كالتوراة والإنجيل. ولكنها أنزلت عليه من لدن عزيز حكيم لهداية الناس إلى الطريق المستقيم وإخراجهم من الظلمات إلى النور. كما أن جميع الروايات التي تصف الرسول بأنه كتب يقصد منها أمر من يحضره من الكتّاب بالكتابة. وعندما نسب إليه في آخر لحظات عمره بأنه طلب من الحاضرين إحضار أدوات الكتابة ليكتب لهم كتاباً لن يضلوا من بعده كان المراد منه إحضار تلك الأدوات ليمليَ على بعض الكتبة وصيّته للمسلمين فيما يتعلق بشؤون الحكم والسياسة حتى لا يختلفوا من بعده ويعودوا إلى الجاهلية الأولى فيضرب بعضهم رقاب بعض من أجل السلطة.

ونحن إذا محّصنا كلَّ الروايات الإسلامية تمحيصاً علميّاً دقيقاً لوجدنا أنها متفقة جميعاً على أميّة الرسول قبل البعثة. ولكنها اختلفت بعدها، إذ رأى بعضهم أن الرسول ربما تعلّم القراءة والكتابة وهو رأي استشهد به «الألوسي» و«القرطبي». ومع ذلك فإن الأخير قد أكّد أميّة الرسول بعد مبعثه واقتصر في تفسيره على عرض الآراء التي تجوّزه.

---

(1) أ ـ Shorter Ency. P. 764.

ب ـ Haroviitz, Koranische utersuch ungen, 1929, s. 51.

ج ـ Nöldeke Geschichte des Qorans 1 . 5 . 14.

وقد ذكر هذه المصادر د. جواد علي، المرجع السابق، جزء 8 هامش، ص 105.

وأخيراً فإننا لا نجهل غرض المستشرقين من نفي الأمّية عن الرسول ليبرهنوا على أنه هو الذي وضع وألف القرآن من ألفه إلى يائه، وأنه استقى مصادره من الكتب المقدسة الأخرى ومن أعراف الجاهليين وعاداتهم وأحكامهم وفقههم، وأنه قد اطلع على قصص الأقدمين في الكتب المقدّسة وسطّرها بأسلوبه العربي الفصيح. وقد عرضنا هذه الشبهات جميعاً، في الجزء الأول من كتابنا ودحضناها وأبطلنا حجج القائلين بها.

وعندما تعرّض المستشرقون لزواج الرسول بخديجة فإنهم وصفوه بزواج مصلحة. وكأنه لا سبيل للرسول في كسب رزقه، وشق طريقه في المجتمع المكي ـ المحكوم برجال المال والأعمال، والمرتبط بالمصالح المادية المحمومة ـ إلا بالزّواج بسيدة غنيّة كالسيدة خديجة، وكأن هذه الوسيلة هي الوحيدة المتاحة له لارتقاء سُلَّم النجاح في مجتمعه. ويضيف «رودنسون» لهذه الافتراضات المتعسفة أن الرسول عندما ارتبط بخديجة برباط الزوجيّة ربما يكون عقد زواجهما قد احتوى على شرط يمنعه من التزوّج عليها. ثم يناقض هذا الرأي مباشرة بقوله: إن هذا الشخص المعروف عنه مراعاته للأصول وقواعد العدالة قد ارتبط بأم أولاده برباط أقوى من أية شروط مكتوبة.

ولعلّهُ من السهولة بمكان دحض هذه الشبهات من عدة أوجه منها: أن الرسول ﷺ قد بقي عَزَباً حتى الخامسة والعشرين من عمره، لأنَّ هذا العمر مناسب لزواج الشباب من أمثاله بحيث يكونون قد اكتملوا جسديّاً وماديّاً وعقليّاً ولا تعتبر هذه السن متأخرة بمقياس ذلك الزمان. وهذه المجتمعات البدوية الحالية لا يزال شبابها يتزوجون في مثل هذه السن التي تزوّج فيها الرسول حتى وإن كانت مظاهر الحياة المادية العصرية لا تقتضي التأخير في زواجهم إلى حين استكمال سنوات الدراسة والتأهيل، وإعداد بيت الزوجية بما يتطلبه من استعدادات مادية باهظة. ومنها: أن الرسول لم يكن محتاجاً إلى النجاح في المجتمع المكي بزواجه من امرأة غنيّة تقيه الفاقة والبحث عن العمل الشريف لكسب رزقه. وقد عُرف عنه اعتماده على نفسه في جميع أموره سواء أكان ذلك قبل البعثة أو بعدها. ومنها: أن وصف الحياة المكية بتلك الصورة القاتمة التي تمثل الصراع المحموم بين رجال المال والأعمال ليست بتلك التي يسطّرها المستشرقون في مؤلفاتهم، بحيث إن القارئ يشعر وكأن ما تقوم به الرأسمالية الحديثة المتمثلة في بيوت المال والأعمال بنيويورك وباريس ولندن وطوكيو وغيرها من العواصم الكبرى هي صورة مصغرة لما كانت عليه مكة قبل ألف وأربعمئة

سنة. ومنها: أن السيدة خديجة قد عرضت نفسها على الرسول للزواج منها لِمَا لمست فيه من خصال حميدة كالصدق، والإخلاص والأمانة خاصة بعد أن اشتغل كوكيل عنها في قافلة تجارية إلى الشام[1]. ومنها: أنه من خطل الرأي الافتراض بأن خديجة اشترطت على الرسول في عقد زواجهما ألاّ يتزوج بغيرها، لأن العرب لم يكونوا يحررون عقود زواجهم كتابة حتى يمكننا القول باحتوائه على بعض الشروط لمصلحة أحد الأطراف المتعاقدة، إذ لا وجود لمأذون أو محرر عقود، أو مكاتب زواج في ذلك الزمان والمكان. ولأن خديجة ـ وقد عرضت نفسها على الرسول للزواج بها ـ يستحيل أن تفرض عليه شروطاً معيّنة كتلك التي زعم «رودنسون» أن عقد زواجهما ربما نص عليها. ومنها: أن التحليل النفسي لا يمكن الاستعانة به لوصف حالة الرسول النفسية التي دعته إلى الزواج من سيدة أكبر منه سنّاً بحجة أنه كان نوعاً من التعويض عن فقد أمّه في سن مبكرة، ذلك أن قضية سن خديجة التي وصفتها الروايات بأنها قد بلغت الأربعين من عمرها مبالغ فيها. والرأي الراجح أنها كانت أصغر من تلك السن بدليل أنها أنجبت له ولدين وأربع بنات. ولو كان عمرها أربعين سنة لما استطاعت إنجاب هذا العدد من الأطفال نظراً لضعف خصوبة النساء في هذه السن، ولضعف النساء العربيات الجسدي في ذلك الزمان الذي تعتبر فيه هذه السن متقدمة جدّاً بالنسبة إليهن.

عزف المستشرقون كثيراً على تأثّر الرسول بالديانتين اليهودية والمسيحية، وقد جاراهم في ذلك بعض الكتّاب المسلمين الْمُحدثين بحسن نيّة. فهذا الأستاذ «محمد حسين هيكل» يسطر في كتابه «حياة محمد» «أن الرسول إبّان سفرته الأولى للشام رفقة عمّه عرف أخبار الروم ونصرانيتهم، وسمع عن كتابهم وعن مناوأة الفرس من عبّاد النار لهم وانتظارهم الوقيعة بهم»[2]. ونحن نتساءل: كيف يستطيع صبيّ صغير لم يتجاوز الثانية عشرة من عمره أن يلمّ بهذه القضايا الدينية العويصة، وذلك الصراع السياسي والعسكري والديني الدائرة رحاه بين الفرس والروم؟. وهذا الأستاذ «هيكل» يعود من جديد إلى ترديد هذه النغمة بمناسبة حديثه عن سفر الرسول إلى الشام مرة ثانية عندما استأجرته خديجة على ذلك فيقول: «وأحيت هذه الرحلة في نفسه ذكريات

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج 2، ص1128 والأسلوب من عندنا.

(2) محمد حسين هيكل، حياة محمد، المرجع السابق، ص 115.

الرحلة الأولى، كما زادته تأملاً وتفكيراً في كلّ ما رأى وسمع من قبل عن العبادات والعقائد بالشام أو بالأشواق المحيطة بمكة. فلما بلغ بصرى اتصل بنصرانية الشام وتحدث إلى رهبانها وأحبارها وتحدث إليه راهب نسطوري وسمع منه. ولعله أو لعل غيره من الرهبان قد جادل محمداً في دين عيسى. . . إلخ»[1].

وقد أشرنا في مناسبات عديدة إلى تَعَرُّضِنَا لهذه الشبهات وردودنا عليها، ولكن الغريب في الأمر أن يؤكد المستشرقون أن الرسول تأثّر كذلك «بزيد بن حارثة» الذي أهدته له خديجة وهو صبي صغير، فتبنّاه وسمع منه بعض التعاليم والأساطير المسيحية. ولعلّ في تلمّس العلل الواهية، والبراهين الضعيفة لإيجاد علاقة بين الرسول وهذه الديانات يدل بما لا مجال للشك فيه على افتراض هؤلاء المستشرقين لهذه الافتراضات التعسفية الواهية الخالية من كل منطق سليم أو دليل علمي سائغ والمبنيّة على سوء نيّة مبيتة لنفي كل أصالة عن الديانة الإسلامية وكتابها المقدّس. وإلاّ فكيف بربك تصدق أن طفلاً صغيراً من قبيلة «كلب» ـ القاطنة في أعماق الصحراء العربية والتي يشتغل أفرادها برعي الأغنام أو كأدلاّء للقوافل التجارية ـ أن يتبحّر في الديانة المسيحية. وأن يستوعبها من مظانها، وأن يتشرّب تعاليمها وهو لم يتعد العاشرة من عمره، ثم يتعرَّض لسطو إحدى القبائل المغيرة ـ وهو في هذه السن المبكرة ـ ويؤتى به مقيّداً بأصفاد الرق والعبودية إلى مكة، ويباع على هذه الصفة في أسواقها. ثم يهدى إلى الرسول قبل مبعثه فيعتقه ثم يتبناه ثم يستقي منه معارفه ومعلوماته عن الديانة المسيحية ومذاهبها وعقائدها، وطقوسها وتعاليمها التي يعجز عنها المتخصصون فما بالك بصبي صغير لا يعقل ولا يفهم عن هذه الأمور شيئاً؟. ثم إنه لو كان الأمر كذلك لما سكتت قريش عن التنديد بهذه العلاقة الثقافية المزعومة التي ربطت الرسول بزيد. وقد فعلت ذلك بالنسبة إلى آخرين افترضت أن الرسول كان يستقي معارفه منهم، وقد ردّ القرآن عليها ردّاً علمِيّاً منطقيّاً سليماً.

هكذا عالج المستشرقون السيرة النبوية قبل البعثة بمنهج الشك في الكثير من دقائق السيرة وتفاصيلها، وأنكروا العديد من الحوادث والأخبار اليقينيّة الواردة في المصادر الإسلامية. وأنكروا كل المعجزات وخوارق الأمور التي نسبت إليه. وشكّكوا

(1) المرجع السابق، ص 121.

بالخصوص في واقعة شق صدره عندما كان مسترضعاً لدى حليمة. كما أنكروا واقعة التحكيم التي قام بها عندما اختلف القرشيون في من يضع الحجر الأسود في مكانه عند إعادة بناء الكعبة.

كما حاول المستشرقون ردّ معطيات السيرة إلى أصول نصرانية أو يهودية، وأجهدوا أنفسهم في إيراد الأدلة والبراهين المستندة إلى الروايات الضعيفة والشاذة لتبرير هذه العلاقة، وإيجاد هذه المؤثرات لنفي كل أصالة عن الدين الإسلامي. واعتبروا أن الدوافع النفسية هي التي قادت الرسول إلى اختراع منهجه للتبشير بديانة جديدة مستمدة في أصولها وفي تعاليمها من الديانات السماوية السابقة لها، كما أن الدعوة الإسلامية لم تكن إلاّ نتاج البيئة العربية بأخلاطها وأوشابها وتضارب القيم فيها.

ونحن إذ سردنا عليك آراء المستشرقين عن السيرة النبوية قبل البعثة. فقد اخترنا الحوادث الجليلة منها، والتي كانت مثار لبس ونقد من قِبَلِهِمْ. فعرضنا آراءهم أولاً، ثم حاولنا الرد عليها بمنطق علمي ثانياً، وأهملنا العديد من الجزئيات التي لا أهمية لها في بيان منهجية هؤلاء المستشرقين ثالثاً.

وإذا كنا قد اقتصرنا على ما أتينا عليه في تتبّع السيرة المحمدية قبل البعثة من وجهة نظر استشراقية، فما وجهة النظر الاستشراقية تجاه السيرة بعد البعثة النبوية؟. هذا ما سنعالجه في المبحث القادم بإذن الله.

المبحث الثالث

السيرة النَبويَّة بَعد البعثة بمكَّة

لم يختلف المستشرقون على عمر النبي إبّان نزول الوحي عليه، كما لم يختلفوا على الطريقة التي نزل بها الوحي عليه، ولا على المكان الذي نزل فيه، ولا على الآيات القرآنية الأولى التي نزلت إلاّ حسب ما اختلفت عليه الروايات الإسلامية بالخصوص. ولكن الاختلاف الجوهري يتناول تفسير ظاهرة الوحي الإلهي المنزل على رسوله للعرب والناس كافة. فكل مستشرق حاول أن يفسّر هذه الظاهرة بتفاسير متباينة متغايرة، فبعضهم مثلاً يرجعه إلى حالة الرسول الباثولوجية، وبعضهم الآخر يفسره بالعوامل النفسية. وهناك من يرجعه إلى حالة محمد الباطنية وتأثّره بأحوال مكة

الاقتصادية والاجتماعية وهو ما يعرف لديهم بالتفسير المادي للتاريخ والظواهر الكونية، وبعضهم أرجع هذه الظاهرة إلى الأصول الزهدية المُنبَثَّةِ في ضمير الرسول والتي أدّت في النهاية إلى ظهور الحركة الصوفية في الإسلام في أوضح وأجلى مظهر لها.

ونحن وإن تعرضنا لهذه الظاهرة في الفصل الأول من الجزء الأول من كتابنا المشار إليه، إلا أن المنهجية العلمية تحتم علينا العودة إلى هذا الموضوع لمعالجته بكيفية تختلف عمّا أسلفنا ذكره في المباحث السابقة طالما كان موضوع دارستنا السيرة النبوية. ولكن قبل أن نتعرّض لوجهة نظر المستشرقين حول هذه الظاهرة، فإن البحث يتطلب منا تمحيص ودراسة وتحليل السيرة النبوية من وجهة نظر استشراقية طبقاً للتتابع التاريخي والزمني لهذه السيرة حتى يصبح الموضوع كاملاً وشاملاً من الناحية الموضوعية والمنهجية.

فهذا صاحبنا «مونتجمري وات» يتعرض إلى السيرة النبوية بعد البعثة مستنداً في ذلك إلى الروايات الإسلامية ومبتدئاً برواية الزهري المرفوعة عن النعمان بن راشد عن عروة عن عائشة أنها قالت: كان أول ما ابتدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة، كانت تجيء مثل فلق الصبح. ثم حبب إليه الخلاء فذهب يتحنّث الليالي الطوال في غار حراء ثم يرجع إلى أهله حتى أتاه الحق وأبلغ بأنه رسول الله. ثم عودته إلى خديجة مضطرب الفؤاد يقول لها: «زملوني، زملوني» حتى ذهب عنه الروع. ووصف كيف تبدى له جبريل وطلب منه القراءة ثلاث مرات حتى أقرأه الآيات الأولى من سورة القلم. وكيف ذهبت به خديجة إلى ورقة بن نوفل الذي أبلغه أنه قد أُنزل عليه نفس الناموس الذي أنزل على موسى إلى آخر الرواية المعروفة لدينا(1). وهكذا استطرد مونتجمري وات في إيراد الروايات الإسلامية عن الفترة الأولى للوحي وكيفية نزوله على الرسول، وهي روايات معروفة ومشهورة لا داعيَ لإيرادها بالتفصيل طبقاً لما أورده «وات». ولكن الذي يهمنا تحليله لهذه الروايات والنتائج التي توصل إليها من خلالها، ودراسة وتمحيص ما سماه بـ«معالم» الروايات المختلفة. فهو لا يشك في أن

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 76 ـ 78 باختصار وتصرف شديدين.

دعوة الرسول بدأت «برؤيا حقيقية» وهذه الرؤيا ـ كما يراها ـ تختلف عن الأحلام، كما أنها تختلف ـ حسب تحليله ـ عمّا ورد في سورة النجم في الآيات من «1 ـ 18» التي يفسّرها المسلمون بأنها تتحدث عن رؤيا جبريل. ولكنه ـ وات ـ يرى أن محمداً قد فسرها على أنها رؤيا الله نفسه، ثم يعود ويشير إلى الآية 103 من سورة الأنعام: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ من استحالة رؤية الله مباشرة على المرء. وربما كان المقصود من آيات سورة النجم هو أن ما رآه الرسول كان آية أو رمزاً لجلال الله. ويدّعي «وات» أن الآية (17) من سورة «النجم» ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ ربما أضيفت فيما بعد لتوحي بتطوّر لاحق لهذه النظرية، أي حينما كانت الأنظار ترى الآية أو الرمز كان القلب يدرك الشيء الذي يرمز إليه[1].

وعندما يحلل «وات» تحنّث محمد في غار حراء فإنه يرى أن هذه الواقعة ليست مستحيلة الحصول. ولعل ذهاب الرسول إلى جبل حراء كان فراراً من حرّ مكة، أو تأثراً بالرهبان المسيحيين أو اليهود أو تجربة شخصية ـ أراد بها ـ وأثارت فيه الحاجة إلى الخلوة والرغبة فيها.

ويفسّر «وات» كلمة «تحنث» على أنها كلمة عبرية مشتقة من لفظ «تحنوت» الذي يعني الصلاة لله. ثم يحلل هذه الكلمة تحليلاً آخر ويفترض أنها ربما قد تكون مشتقة من أصل عربي لأنها تعني في هذه اللغة نقض القسم والعهد، أو العجز عن تنفيذه، كما تعني بالمعنى العام الخطيئة، والتحنث يعني «القيام بعمل للفرار من خطيئة أو جريمة». واستعمال كلمة «التحنث» هنا ربما كان دليلاً على أن المادة قديمة فهي بذلك صحيحة[2].

ويتعرّض «وات» إلى تحليل العبارة الواردة أربع مرات في روايات الزهري وهي التي وجهها جبريل إلى محمد واصفاً إياه بـ«أنت رسول الله». من أن هذه العبارة تعني الدعوة إلى النبوة، بينما العبارات الأولى مثل «يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله» وما ورد من وصف النبي لجبريل من أنه بينما كان يمشي يوماً إذ رأى الملك الذي كان يأتيه بحراء على كرسي بين السماء والأرض فجاءه منه رعب ورجع إلى خديجة وقال

(1) المرجع السابق، ص 80.

(2) المرجع السابق، ص 82.

«زملوني» فهاتان العبارتان الأخيرتان تبدوان تأكيداً للنبوة مع السعي إلى تطمين الرسول وإزالة قلقه[1].

أورد «وات» الروايات الإسلامية المتعددة حول فعل الأمر «اقرأ» الذي أمر به جبريل الرسول، ورد عليه الرسول بعدم معرفته القراءة أو بتساؤله ماذا يقرأ؟ ويرى أن المفسرين المسلمين استخدموا عبارة: «ما أنا بقارىء» كدليل على أمية الرسول ليجدوا أساساً للعقيدة التي تريد أن محمداً لم يعرف الكتابة للتدليل على طبيعة القرآن المعجزة، بينما رواية ابن هشام تورد عبارة: «ما أقرأ؟» و«ماذا أقرأ؟» حيث التعبير الثاني لا يعني إلا «ماذا أتلو؟». وبعد تحليل لمعنى كلمتي «قرأ وقرآن» وهما من الكلمات الدينية التي أدخلتها المسيحية إلى شبه الجزيرة العربية، يرى «وات» أن التفسير الطبيعي لكلمة «اقرأ» لا يعدو أمر محمد بأن يتلو ما يتبع ذلك كجزء من عبادة الله الشكلية، وأن هذه الكلمة قد وجهت إلى محمد بمفرده وإن لم يكن صعباً جعلها موجهة إلى اتباعه، وأنه ليس هناك من اعتراض فعلي على رأي فقهاء الإسلام القائل: إن هذه السورة هي أول ما أُوحِيَ به من القرآن[2].

ثم يتعرض «وات» للأزمات النفسية والخوف الذي مرّ به الرسول ويأسه من انقطاع الوحي عنه. ويرى هذا المستشرق أن الرسول كان خائفاً من ظهور الله أو حضوره وما تملّكه من يأس أولاً، ثم ساورته أفكار الانتحار ثانياً.

ويفسّر «وات» خوف «الرسول» من الاقتراب من الله بأن له جذوراً عميقة في العقلية السامية كما يشهد عليه العهد القديم. كما أن لفظ «المزمل» تعني خوف الرسول من الله، لأن الخوف أمام الانبثاق الإلهي كان منتشراً فكان على محمد أن يشعر به. أما مقابَلَةُ مشاعر الخوف التي انتابت الرسول بما أصاب أنبياء العهد القديم وحياة القديسين المسيحيين فإن «وات» يورد مقطعاً للقديسة «تيريز دي إيفيلا» يستشهد به على صحة افتراضه حينما يقول: «كانت الكلمات، وما لها من قيمة وما تحمله من تأكيد، تقنع الروح بأنه صادر عن الله. ولقد ولى هذا الزمن الآن. واستيقظ الشك يحمل على التساؤل عمّا إذا كانت الجُمَلُ تأتي من الشيطان أو من الجبال وإن كان السامع لها لا

(1) المرجع السابق، ص 83.

(2) المرجع السابق، ص 85 ـ 87 بتصرف شديد.

يشعر بأي شك حول صحتها التي يود الموت في سبيلها»[1].

وعند تحليله لواقعة اصطحاب خديجة الرسول إلى ورقة فإن «وات» لا يرفضها، ويرى أنه من البديهي أنه كان يفتقر إلى الثقة بالنفس في هذه الفترة، وكان من الصعب عليه أن يخترع ذلك. ولكن «وات» يشك في صحة الجملة التي وردت فيها عبارة «الناموس» لأن القرآن لم يستعمل هذا الاصطلاح مطلقاً وكان يستخدم بدلاً منه «التوراة». ويرى في بقية القصة ـ كمحاولة لتفسير السبب الذي من أجله لم يصبح ورقة مسلماً. ولسبب آخر مشابه ـ أن النص الذي يجمع بين محمد وورقة أفضل من النص الذي يجعلهما لا يلتقيان. وينتهي «وات» بعد كلام طويل إلى أن ورقة يبدو من بين الذين اتصل بهم محمد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة. ولا شك في أن المقطع القرآني، حين ردَّدَهُ محمد، قد ذكّره بما هو مدين به لورقة. ثم يضيف وات استنتاجاً آخر أكثر خطورة عندما ذكر أن هناك وحياً سابقاً على مقطع «اقرأ» ليغذيَ ملاحظة ورقة حول «الناموس». ولهذا من الأفضل الافتراض أن محمداً كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة. وقد تأثّرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيراً بأفكار ورقة. وهذا ما يعود بنا إلى طرح مشكلة العلاقة بين الوحي الذي نزل على محمد والوحي السابق له[2].

وفي كتابه الآخر «محمد» الذي وَقَفَهُ وات على السيرة النبوية؛ يعرض المرحلة الأولى من الدعوة الإسلامية، وهي مرحلة نزول أول الوحي عليه، فيرى أن الإسلام قد ولد بطريقة أو بأخرى من موقف مكة خلال هذه الفترة من حياة محمد. ذلك أن الديانات الجديدة لا تأتي من فراغ أو بدون أسباب وجيهة. وقبل التطرّق إلى سيرة الرسول إبّان هذه المرحلة فإن البحث يفرض مناقشة وتحليل الحوادث والوقائع والبيئة التي كانت تحيط به. فالرسول وهو متأثر بحياة مكة المعقدة والصعبة أخذ يبحث عن العزلة. ومن هنا كان انقطاعه إلى قمة جبل وفي غار يقع أعلاه للتأمل والعبادة. وفي هذه الخلوة ابتدأ يشعر بمغامرات غريبة كانت بدايته تلك الرؤى والأحلام ونخص بالذكر منها اثنتين، أولاهما: أنه رأى مَلَكاً جالساً على كرسي بين السماء والأرض ثم

---

(1) Interior castle, sixthe Mansion III. 12 Cite d'après Poulain. Graces of interior Prayer, 1304 SV. in Mahomet at Mecca, op. cit, p. 91.

(2) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 93.

نزل إليه حتى أصبح قريباً منه وأوحى إليه بآية قرآنية. وثانيهما: أتاه نفس المَلَكِ بالقرآن من سدرة المنتهى، عندها جَنَّة المأوى، إذ يغشى السّدرة ما يغشى.

ويذكر «وات» أن هذه الرؤى قد وردت في القرآن لتأكيد رسالة محمد التي أصبحت موجهة للناس عامة، وأن ما رآه هو وحي موحى به من الله. ولهذه الرؤى قيمة موضوعية صحيحة لأنها ليست صادرة عن هلوسة، أو اخترعت بطريقة تعسفية، كما كانت لهذه الرؤى آثار على محمد ذاته حينما يتبدى له المستقبل مظلماً متشائماً فإنه يدعو هذه الرؤى لتطمينه وتأكيد إيمانه برسالته المقدسة[1].

يقول «وات»: «إن محمداً اعتقد للوهلة الأولى أن الكائن العظيم «الملك» الذي أتى إليه كان الله ذاته. ثم فكّر مؤخراً أن ذلك نوع من الملائكة الكبار يدعى «الروح» وأخيراً عرف أنه مَلَكٌ يدعى «جبريل» وربما كان سبب تغيير مفاهيم هذا المَلَك لديه عائداً إلى تأثُّره بالتعاليم اليهودية التي لا تبيح رؤية الله، ومع ذلك فإنه لا يهم التفسير الضَّيق لهذه الرؤى بمقدار ما يهم أن محمداً أصبح بموجبها يعتقد اعتقاداً جازماً أنه مبعوث العناية الإلهية في مهمة خاصة»[2].

هناك روايات متناثرة أشارت إلى حالة الرسول التشاؤمية بعد نزول الوحي الإلهي عليه، وقد بلغ به اليأس والقنوط من الشدة بحيث حاول الانتحار وذلك بإلقاء نفسه من قمم الجبال الصخرية إلى قاع الوديان، وكيف أنه لم يذهب في مشروعه الانتحاري إلى نهايته لأن الملك «جبريل» تبدّى له وأبلغه قائلاً: «أنتَ رسول الله». ويقول وات بالخصوص: إذا كانت هذه الرواية صحيحة من الناحية التاريخية فإن محمداً كان يفرّق بين رؤاه السابقة وبين هذه الحادثة الأخيرة التي أبلغه فيها جبريل أنه أصبح رسول الله. ويقول وات: إنه إذا رغبنا في معرفة مستقبل محمد فإنه لا يجب علينا أن ننسى مطلقاً تجربته الأولى. فمحمد كانت تعتريه نوبات من الشك حول رسالته، ولكنه لم يفند اعتقاده مطلقاً: أنه مدعو من الله لتبليغ هذه الرسالة. وهذا الاعتقاد الراسخ في أعماق ضميره قد سانده في مواجهة معارضيه، والماكرين به. والمشهرين به ومضطهديه. وعندما اكتسب النجاح الأول في دعوته تعمقت هذه العقيدة في نفسه وترسّخت في

(1) WATT (M.) Mahomet, Payot, op. cit, p. 15 - 16.

(2) Ibid, op. cit, p. 16.

ذهنه، وأصبح يعتقد أن الله الذي اصطفاه لرسالته يعاونه ويساعده في مهمته وفي كل ما يحصل له من الحوادث التاريخية[1].

لندع «مونتجمري وات» قليلاً ولْنَرَ ما ذهب إليه «رودنسون» في تحليله المادي للسيرة النبوية بعد البعثة؛ فقد ترسم هو الآخر منهج «مونتجمري وات» فيما يتعلق بالرؤى الأولية للوحي الإلهي، واستند هو الآخر إلى الحديث المرفوع لعائشة وقَابَلَ هو الآخر خوف الرسول من الظواهر الجديدة التي انتابته بما ينتاب قديسي العهدين القديم والجديد، ويشير هو الآخر إلى أقوال القديسة «تيريز دي أفيلا» كما أشار إليها «مونتجمري وات» من قبله. ويردد الروايات الإسلامية حول بداية الوحي والمراحل الأولى التي مرّ بها، وكيفية تلقيه الوحي، وانقطاعه عنه فترة من الزمن، ويأسه من ذلك الانقطاع حتى فكّر في الانتحار وذلك بإلقاء نفسه من شاهق، وإبلاغ زوجته خديجة خوفه من أن ما يأتيه ربما يكون رِئْياً من الجن، وكيف اصطحبته خديجة إلى ورقة بن نوفل، وأخيراً كيف قذف الله في قلبه الطمأنينة والأمل لقوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ * وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [الضحى 1 ـ 3]. . . إلخ. إن محمداً لم يتعرّف مبدئياً إلى الملك الذي أنزل عليه الوحي، وكان يصفه بـ﴿ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٍ * مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ ثم عرف أخيراً أنه جبريل، وأن بعض الروايات الإسلامية قد أشارت إلى أن الملك الذي كان يأتيه قبل جبرائيل هو «إسرافيل». وقد استند «رودنسون» في ذلك إلى ما رواه ابن عبد البر بسنده إلى الشعبي قال: «بعث رسول الله ﷺ لأربعين، ووكّل به إسرافيل عليه السلام ثلاث سنين، ثم وكّل به جبريل عليه السلام[2]».

ثـم يسهب «رودنسون» في رواية نزول الوحي بتفاصيلها، وأخبار ورقة مع الرسول، وتطمين خديجة له وحفظها الأمر سرًّا، ثم تتالي نزول الوحي الذي لم يكن بتلك الشدة التي كان بها في المرة الأولى، وكيف تعوّده الرسول ولكن لحظة نزول الوحي عليه كان يمتقع وجهه ويتصبّب العرق من جبينه، وتتقطّع أنفاسه، ويبقى مغشياً عليه ساعة من زمان، وكان يأتيه الوحي كصلصلة الجرس وهو أشده عليه فيفصم عنه وقد وعى عنه ما قاله، وأحياناً يتمثل له الملك رجلاً فيكلّمه فيعي ما يقول. ويقول «رودنسون»: إن ما يراه محمد أو يسمعه ينبع من داخل نفسه وكان يأتيه الوحي وهو في

---

(1) Ibid, op. cit, p. 17.

(2) النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، ج 16، ص 175.

حالة النوم واليقظة، مسافراً أو مقيماً، راكباً على ناقته أو مختلطاً بالناس. بل إن ما يراه ويسمعه يتبدى له كأمور ليست نابعة من داخل ذاته ولكن تبدو له كأشياء حقيقية خارجة عن ذاته فكان يسمعها ويراها دون أن يراها أو يسمعها من كان بحضرته[1]. ويُقابِلُ رودنسون الحالة التي تنتاب الرسول إبّان نزول الوحي وكيفية تلقيه له بما يحصل لبعض القديسين المسيحيين فهذه «تيريز دي أفيلا Thérèse d'Avila» تقول في هذا الصدد لمعرّفها وهو يسألها عن كيفية رؤيتها وسماعها لما يوحى لها: «إنها لا تعرف كيف يتم ذلك، فهي لا ترى وجوهاً معيّنة، ولا تستطيع أن تضيف شيئاً لما يقال لها، وكل ما تعرفه أن من يخاطبها هو المسيح وأن ذلك لم يكن وهماً. . . أما بالنسبة إلى الكلام الذي تسمعه منه فإنها لا تستطيع سماعه متى شاءت ولكنها تفعل ذلك في اللحظات التي لا تفكر فيها وعند الضرورة» وتضيف قائلة: «لا يرى شيئاً باطناً أو ظاهراً، ولكن بدون أية رؤيا فالروح تفهم كنه الشيء وأي جانب يمثل أكثر وضوحاً من الرؤيا العادية. . . فالروح لا تسمع كلاماً باطناً أو ظاهراً ولكنها تفهم بوضوح ماهيته وأحياناً معناه. . . ولكن بأية وسيلة وكيف تفهم ذلك؟ إنها تجهل ذلك ولكن الأمر هكذا»[2].

ويستطرد «رودنسون» في وصف حالة الرسول إبّان نزول الوحي عليه بأنه أخذ يتعوّد رويداً رويداً استقبال الوحي الذي ينزل عليه، وكان يحاول أحياناً دعوته، وعندما ينزل عليه يتدثر بدثار على طريقة الكهّان، وكان في البداية يحاول تحريك لسانه بما يسمع ليستوعبه، وهذا الاستعمال يؤدي به إلى النطق ببعض الحروف ربما تكون الأصل في الحروف الموجودة في بعض أوائل السور والتي قيل عن سببها عشرات الفروض، ولكن الله خاطبه قائلاً: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ * فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[3] وخاطبه في مقام آخر بقوله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۗ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾[4] وأخيراً يطرح «رودنسون» سؤالاً هاماً هو: ما مدى صدق محمد فيما يدّعيه. لقد أجبنا عن هذا التساؤل في الجزء الثاني من كتابنا، وذلك بعد أن عرضنا آراءه بالخصوص في

(1) RODINSON (M.) Mahomet, op. cit, p 101.

(2) Ibid, op. cit, p. 101.

(3) سورة القيامة، الآيات: 16 ـ 18.

(4) سورة طه، الآية: 113.

المبحث المتعلق بالمستشرقين وظاهرة الوحي الإلهي. غير أن دراستنا للسيرة النبوية من وجهة نظر استشراقية تلزمنا بإعادة ما سطرناه من آراء «رودنسون» حول هذا السؤال تمهيداً للرد عليه مع آراء مونتجمري وات، على أننا سنحاول أن نعرض تلك الآراء بطريقة تختلف وما قمنا به في مبحثنا المشار إليه.

يجيب «رودنسون» عن السؤال الذي طرحه حول مصداقية الرسول بقوله: إننا لسنا في ذلك الزمان الذي ينظر فيه إلى الرسالات الدينية ومن يقومون بتبليغها على أنهم عبارة عن مفترين. ولسنا في ذلك الزمان الذي كان يعتبر فيه فلاسفة القرن الثامن عشر العقليون وعلماء اللاهوت أن محمداً كان نموذجاً للشخص المحتال، وأن هؤلاء الفلاسفة أطلقوا هذا الوصف على مؤسسي الديانات كافة. بل إن «ڤولتير» يجد لمحمد ظروفاً استثنائية تتمثل في طموحه الشرعي لقيادة شعبه إلى موقع أقل إذلالاً على مسرح التاريخ. وفي نهاية القرن التاسع عشر نجد مستعرباً ألمانياً كبيراً وهو «هيوبرت جريم» يأخذ بهذه النظرية ويفسر الرسالة المحمدية على أنها دعوة إلى نوع من الاشتراكية، ومحاول للإصلاح الاجتماعي تهدف إلى تغيير الأوضاع الفاسدة، وعلى الأخص إزالة الفروق الصارخة بين الأغنياء الجشعين والفقراء المضطهدين. وليست هناك من طريقة ناجعة لإزالة هذه الفوارق إلا فرض ضريبة على الأغنياء تدفع للفقراء، ولكن الرسول يعلم بأن مشروعه قليل الحظ من النجاح، ولكنه في الوقت ذاته لم يتصوّر صراعاً عنيفاً بتلك الصور التي سيكون عليها في القرنين التاسع عشر والعشرين. ومن هنا أراد تخويف أغنياء مكة بعذاب الآخرة إذا لم يقوموا بدفع الزكاة للفقراء والمعوزين، وهو إنما يستخدم فكرة الحساب في اليوم الآخر كوسيلة للضغط المعنوي، وقد وصف «جريم» هذه العملية «بالاشتراكية» لأنه كان يعيش زمن اتساع وانتشار الأفكار النازية التي وصفت إيديولوجيتها بالوطنية الاشتراكية[1].

ويقول «رودنسون»: إن التقدم الذي أحرزه علم النفس وطب الأمراض العقلية ساعد الباحثين على فهم وتفسير ادعاءات المحتالين، وبالرغم من أن أفعال وتصرّفات هؤلاء الناس قد تكون قابلة للعذر من عدمه فإن المحتالين الحقيقيين قد وُجدوا فعلاً بالرغم من أعدادهم المحدودة. ولكن هذه العلوم النفسانية والطب العقلي أثبتت أن هناك أناساً يعتقدون بصدق أنهم يتلقَّوْنَ رسائل سمعية وبصرية عقلية من العالم الآخر،

---

(1) RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 103.

ولكن مصداقيتهم ليست دليلاً على أن هذه الرسائل تأتي حقيقة من ذاك العالم الآخر الذي يدّعون وجوده. والذي يجعلنا ندرك هذه الظاهرة هو مفهوم «اللاوعي» أو «اللاشعور» ويكفي الاطلاع على الكتب والمراجع للتأكد من وجود مئات من الأشخاص يعتقدون بحسن نيّة أنهم يشاهدون ويسمعون مناظر وأصواتاً وهم واهمون. ويدّعون بصدق أنهم لم يشاهدوها أو سبق أن سمعوها. ومع ذلك فإن دراسة موضوعية لحالاتهم تنبئنا بأن ما شاهدوه أو سمعوه قد حصل لهم ذلك فعلاً ولكنهم بمرور الزمان تناسوه فأصبح مختزلاً في شعورهم.

ومن المحتمل أن يكون محمد قد سمع ورأى كائنات غير عادية وصفها له اليهود والنصارى. وربما يكون قد انقدح في ذهنه كلام كانت عناصره مكوّنة من تجاربه الحقيقية، وطريقة تفكيره وأحلامه، وذكريات مناقشاته، قد تبدّت له مفككة ومركبة، متحولة ببرهان ويقين وشعور حقيقي تلبسه كشهادة لنشاط خارجي موضوعي لا يفهم كنهه الآخرون[1].

ويرى «رودنسون» أنه من خلال دراسة رسائل محمد الأولى، ومن خلال الأزمات التي تنتابه إبّان نزول الوحي عليه. ومن خلال الشك ثم اليأس والقنوط الذي ينتابه في بعض اللحظات السوداء التي تمر به، فإن الأمر لا يركن ولا يطمئن إلى تلك الآراء التي تحلل الرسالة المحمدية باعتبارها خطة مدبرة محسوبة حساباً دقيقاً ومعدّة سلفاً إعداداً جيداً لتحقيق طموحات فردية أو تطلعات إنسانية. وكل ما قاله المسلمون عن الرسول وإنسانيته واتصاله بعوالم خفية خارجة عن فهمنا الطبيعي يبدو صحيحاً، ومن السهولة بمكان تفسير محمد صادقاً أكثر من تفسيره محتالاً[2].

ويتساءل «رودنسون»: هل كان محمد صادقاً في جميع مراحل دعوته؟ ويجيب عن هذا التساؤل موضحاً أن التصرفات التلقائية، والآيات المنزلة في المراحل الأولى والمبدئية من دعوته تؤكد ذلك، إلا أنه بتطور الدعوة وتقدمها رويداً رويداً، وظهور مشاكل وقضايا جديدة، والضرورة التي تقتضي من الرسول اتخاذ قرارات يومية في مجال السياسة والتشريع، ومواجهة المشاكل المستجدة التي لا تنتظر الحلول المتأنية، والأسئلة الموجهة إليه من قِبَلِ أصحابه وأعدائه، جعلته يتخذ قرارات موزونة ومحسوبة

(1) Ibid, op. cit, p. 104.

(2) Ibid, op. cit, p. 104.

بدقة، ولكن هل كانت هذه القرارات والفتاوى تصدر عن اللاشعور أم هل إنها نتيجة تفكير وتأمّل مسبقين؟ ويجيب «رودنسون»: لن نعلم مطلقاً ما الجواب ولكننا عثرنا على المشكلة[1].

فإذا كان محمد صادقاً، وإذا كان ما يسمعه ويراه كان وهماً فهل كان مريضاً أو مجنوناً أو شاذّاً؟ ويطرح «رودنسون» جانباً مشكلة الجنون لأنها لم تكن مقبولة لدى المتخصصين منذ أمد بعيد طالما كانت الحدود التي تفصل الشواذ عن الأسوياء عائمة أكثر مما نتوقع آنفاً. فالعلامات التي تعتري الشواذ نلاحظها لدى معظم الأسوياء، فالعصبيون والمعتوهون هم ببساطة أولئك الذين تصبح لديهم هذه العلامات أكثر حدة واستمرارية.

إن طبيعة محمد وخصاله تجسد منذ البداية الشروط المطلوبة ليصبح صوفيًا. فظروف طفولته ومراهقته وشبابه دفعت إلى هذا الاتجاه. قد بدأ في تطبيق مبادىء الزهد الذي يعتبر لدى كل المتصوفين المرحلة الأولى للوصول إلى الحلول في الذات الإلهية، وهي الوسيلة الأولى للتخلّص من الأنا والجسد للالتحام مع العالم الخارجي عن الذات البشرية، وطريقة لا غنى عنها للتخلص من الرغبات والملذات والإغراءات الجسدية، ووسيلة لإذلال النفس خضوعاً للكائن الذي نبحث عنه. وعندما يتطور المرء ويتدرّج في هذه المراتب بعد تلك الصلوات المحمومة والابتهالات والأذكار المستمرة يشعر بالخروج عن ذاته الشخصية والاندماج في ظواهر تتراءى له من خلالها أمور يعجز الرجل العادي من استكناهها. وينتج عن ذلك كله شواهد وأصوات خيالية أو عقلية ظاهرية أو باطنية. وهذه الظواهر المرئية والسماعية نجدها تحت أشكال أخرى عند المرضى العقليين كالهستيريين ومنفصمي الشخصية. ولكن بالرغم من أن الصوفيين مستعدون لهذه الترصفات الشاذة فإنهم يختلفون في الوسيلة والرؤيا والسماع عن هؤلاء المرضى العقليين.

وبعد أن يصف «رودنسون» المراحل التي يمر بها المتصوّف إلى حين الاتحاد بالله يستنتج أن محمداً قد مرّ بمعظم هذه المراحل وخاصة مرحلة الجذب المعروفة لدى المتصوفة ولكنه لم يصل أبداً إلى الاتحاد مع الله، بل إنه كان يشعر دوماً بأنه كان متميزاً ومبتعداً عن الله الذي يوحي إليه ويعلّمه ويرشده، ويشجعه ويملي عليه الأوامر. فكان يشعر دوماً بأنه بين عالمين مختلفين ومنفصلين لا واسطة بينهما إلاّ ما يوحى له

---

(1) Ibid, op. cit, p. 106.

به، ومن هنا كان توقفه لدى مرحلة الرؤيا والسماع. وهذه المرحلة المتقدمة من المراحل التي يمر بها المتصوفون وقف النبي عندها لم تكن من فعل الجن أو الشياطين أو أثراً من آثار الخيال، ولكنها مرحلة أساسية تؤدي إلى التي تليها وهي الاتحاد في الله والحلول فيه، وهو طريق ادّعاه معظم المتصوفة وأكدوا تجاوزهم له. وهذه الأوهام والانجذاب والوجد والافتتان معروفة لدى علم الطب النفسي الذي يعترف بأنه ليس هناك ما يميز تمييزاً دقيقاً بين المتصوفين والمرضى النفسانيين. وفي التحليل الأخير فإن التمييز الحقيقي بينهما ينصب على الشخصيات التي تعتريها هذه الظواهر. فهناك من جانب شخصيات ضعيفة لها أفكار عقيمة وغير متجانسة، وهناك من جانب آخر شخصيات قوية ذات أفق واسع مستنير، ونظرة ثاقبة بعيدة ذات أنشطة بناءة تجعل من تجاربها الروحية خلّاقة ومبدعة. ولكن الرسول ينتمي إلى الشخصية الثانية القوية الثاقبة النظر. المبدعة والخلاقة. وقد بذل جهداً عظيماً للانتظام في هذا السلك وقهر ذاته. إلاّ أن هذا الاتحاد والاندماج الذي يجب أن يتحقق من خلال التجارب الشخصية لكل فرد لا يمكن تحقيقه إلاّ ضمن الإطار العام الذي يقدمه المجتمع. فالرسول قد اتبع منهج الزهد الذي قدمه له نموذج العزلة المسيحية والذي ربما قد طبقه في الوقت ذاته الحنفاء. ولم يكن ينتظر هذه الظواهر السمعية والبصرية غير العادية التي تبدّت له، وهكذا استقبلها على طريقة سجع الكهّان وقوافي الشعراء وهو ما قدمه له المجتمع المكي في هذا الإطار، وما إسراعه إلى خديجة وتدثُّره بدثار يغطي به رأسه إلاّ دليل على ما كان يفعله الكهّان في زمانه، لقد انخلع فؤاده من هذا النموذج ولم يكن راضياً عنه ولكن لا بديل له عنه[1].

يقول «رودنسون»: إن ما سمعه الرسول وتلقاه من وحي كان يشابه من حيث الشكل سجع الكهّان، فالجُمَل متقطعة لاهثة، والنغم متتابع مسجوع، والآيات مليئة بالقسم بالظواهر الكونية المختلفة والملموسة. فالرسول لم يأت بجديد من حيث الشكل، ولكن المحتوى كان شيئاً آخر، إنه جديد كل الجدة ولا علاقة له بسجع الكهّان وهمساتهم وتمتماتهم، إنه شيء آخر أعلى من هذه التمتمات انبثق غنيّاً مُفْعِماً حيّاً من لا شعوره[2].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 108.

(2) Ibid, op. cit, p. 109.

ونعود من جديد إلى «مونتجمري وات» لنرى موقفه مِنَ الوحي الإلٰهي المنزل على النبي فنراه يشهد له ـ للنبي ـ بعزيمته القوية التي تحمّلت الاضطهاد من أجل نشر عقيدته، وبالخلق السامي الرفيع للرجال الذين آمنوا به، وعظمته المتجلية في منجزاته الأخيرة، واستقامته التي لا شبهة فيها، كل ذلك يؤدّي إلى طرح صفة «الدجل» عنه. ومع ذلك يرى «وات» أنه ليس هناك شخصية كبيرة في التاريخ حُطَّ من قدرها في الغرب كمحمد. فالكتّاب الغربيون أظهروا ميلهم لتصديق أسوإ الأمور عنه، ومن هنا طرحه لنظريات هؤلاء الكتّاب الذين افترضوا كذبه. وتأكيده الجازم أن الرسول كان «صادقاً» فيما قام به ودعا إليه، ولكنّه بعد هذه النتيجة الإيجابية يرى ضرورة تمييز القرآن الذي آتى به الرسول عن وعيه السويِّ لأن التمييز كان شيئاً أساسيا بالنسبة إليه. فقد ميّز الرسول بعناية كما كان يعتقد بين ما ينزّل عليه من مصدر خارق وبين ما يصدر عن أفكاره الخاصة، وهو أمر أكّدته الحوادث التاريخية. ويقول «وات»: إننا لا نتخيله يدخل آيات من تأليفه بين الآيات التي تنزل عليه من مصدر مستقل عن معرفته «كما كان يعتقد»[1].

ثم يعرض «وات» نظرية المسلمين السُّنيين القائلة بمصدر القرآن الإلٰهي باعتباره كلام الله، ثم يلخص رأي الكتّاب الغربيين القائل: إن القرآن هو من صنع شخصية محمد غير الواعية، ثم أورد رأياً ثالثاً مفاده أن القرآن من صنع النشاط الإلٰهي الذي يظهر من خلال شخصية محمد، وبهذا يجب نسبة بعض صفات القرآن إلى طبيعة محمد الإنسانية، وهذا على ما يبدو، موقف المسيحيين الذين يعترفون بقسم من الحقيقية الإلٰهية في الإسلام، وإن كانت هذه الحقيقة لم تتمكن فيه تماماً[2].

وعندما عرض «وات» هذه النظريات الثلاث حول مصدر الوحي الإلٰهي المنزّل على النبي وقف على الحياد حولها ولم يحاول تحليلها ونقدها وتغليب إحداها على الأخرى واكتفى بالقول: إنها تتضمن مشاكل خارجة على ميدان المؤرّخ. وحاول أن يتفادى الغوص في هذه القضية العويصة وذلك بعدم نسبة الآيات التي يستشهد بها إلى الله تعالى ولا إلى النبي ولكنه يعبّر عنها بقوله: «القرآن يقول».

وإذا كان «مونتجمري وات» قد وقف محايداً إزاء هذه النظريات الثلاث التي

---

(1) أ ـ مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 95.
ب ـ Watt, Mahomet, p. 17.
(2) المرجع السابق، ص 96.

تفسر الوحي الإلٰهي فإنه لم يفعل ذلك في كتابه «محمد» حينما طرح سؤالاً استفهامياً هاماً هو: هل كان محمد نبيّاً؟. ويجيب عن هذا السؤال قائلاً: «أرى من وجهة نظري أن هناك خيالاً خلاّقاً متدفقاً لدى محمد، وأن معظم الأفكار الناجمة عن هذا الخيال صحيحة وعادلة، ولكن جميع الأفكار القرآنية ليست كذلك. بل توجد نقطة واحدة على الأقل ليست صحيحة ألا وهي أن «الوحي» أو الخيال الخلاّق أسمى من تصرّفات الإنسان العادية باعتبارها مصدراً لوقائع تاريخية مجملة، ثم إن خيال محمد الخلاّق فتح آفاقاً عميقة، وأنتج أفكاراً ارتبطت بالقضايا الرئيسة للوجود الإنساني، بحيث أصبح دينه يتمتع بجاذبية كبيرة ليس في زمانه فحسب بل خلال القرون التي تلته»[1].

ثم يعود «وات» إلى شرح صفات الوعي النبوي عند محمد وذلك كمحاولة منه لتفسير نزول الوحي عليه. ويقتبس من رأي «بولين» مقاطع هامة أراد من خلالها تفسير هذه الظاهرة والتي يتلخّص محتواها عنده ـ عند بولين ـ أنه قد ميّز في حديثه عن مظاهر التجربة الدينية التي يسميها تعبيراً أو رؤى في الحالتين بين نموذجين داخلي وخارجي. تتضمن التعبيرات الخارجية الكلام الذي تسمعه الأذن وإن كان لم يرسل بصورة طبيعية، وكذلك الرؤى الخارجية هي رؤى أشياء مادية أو تبدو كذلك حين تدركها العين. ويقسم «بولين» التعبيرات الداخلية إلى رؤى خيالية ورؤى فكرية، تتلقى الأولى مباشرة بدون مساعدة السمع، وأما الثانية فهي عبارة عن مجرد اتصال فكري بدون كلمات أو أي شكل من أشكال الكلام المحدد، ويمكن للرؤى الداخلية أن تكون خيالية أو فكرية[2].

ثم تعرّض «وات» إلى أنواع الوحي وكيفياته مستنداً في ذلك إلى الروايات الإسلامية، وإلى تفسير الآيتين 51 و52 من سورة الشورى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ۞ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

وأحال «وات» في شرح كيفية الوحي الوارد في الآيتين السابقتين إلى تفسير

---

(1) Watt, Mahomet, op. cit, p. 210.

(2) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 97.

«ريتشارد بل Bell» الذي يرى أن كلمة «وحي» في المقاطع الأولى من القرآن لا تعني «إيحاءً» أو «إلهاماً» يحدث لفكر إنسان ويأتي من الخارج[1].

أما الكيفية الثانية للوحي وهي كلام الله إلى الرسول من وراء حجاب فإن وات يعزوها إلى رواية الزهري ـ المشار إليها آنفاً ـ والتي جاء فيها أن الرسول قد حبّب إليه الخلاء فذهب إلى غار حراء يتحنّث فيه الليالي ذوات العدد قبل أن يرجع إلى أهله، ثم يرجع إلى أهله فيتزوّد بمثلها حتى فاجأه الحق فأتاه قائلاً: «يا محمد أنت رسول الله». ويعلّق «وات» على هذه الرواية بقوله: إن عبارة «من وراء حجاب» توحي إلينا أننا لسنا بصدد رؤية المتكلم، ولكن يبدو أن هذا الأمر مضافاً إلى ذكر لفظ الكلمات، تضمن أن الكلمات قد سمعت وأننا بصدد تعبير خيالي «أو تعبير خارجي». ولقد نزلت بعض السور الأولى بهذه الصورة ولكننا كما كنّا سمعنا قليلاً جدّاً عن هذه «الكيفية» فيجب علينا أن نفترض أنها نزلت «بالكيفية الأولى». وبهذا نفهم أن «الكيفية» الثانية هي لوصف تجربة موسى»[2].

وعندما يتعرض «وات» للكيفية الثالثة للوحي وهي إرسال الله رسولاً فيبلّغ الوحي إلى النبي. يرى آخر فقهاء المسلمين أن الرسول كان جبريل، وأن هذا النوع من الوحي يمثل «الكيفية» النموذجية له، ولكن علماء الغرب لاحظوا أن جبريل لم يذكر اسمه في القرآن قبل الفترة المدنية. ويعلّق «وات» على رأي هؤلاء الكتّاب الغربيين من أنه إذا اعتبر كلامهم صحيحاً فإن الوحي كان عندئذٍ كما يبدو من نوع التعبير الخيالي، ولكنه مصحوب بدون شك برؤيا عقلية أو خيالية لجبريل، ويوحي قول الحديث «على صورة إنسان» بأنها كانت رؤيا خيالية[3].

ويندّد «وات» بالكتّاب الغربيين مثل «بولين» وأمثاله الذين يعزون الوحي الإلٰهي المنزل على محمد إلى نوع من الأوهام Hallucination، ويعتبره بمثابة إصدار حكم فقهي دون الاطلاع الكافي على ما حدث وبالتالي التدليل على جهل مؤلم بالعلم والرأي السليم. وبعد تفسير للتجارب الخارجية والداخلية التي تصيب القديسين والمتصوّفين المسيحيين يصل «وات» إلى نتيجة علمية مفادها أن محمداً قد ميّز بين ما

---

(1) المرجع السابق، ص 98.
(2) المرجع السابق، ص 100.
(3) المرجع السابق، ص 100.

يوحى إليه وبين أفكاره الخاصة. كما لم يهتم «وات» بالمظاهر الجسدية للرسول في أثناء تلقيه الوحي وتسليط أعدائه عليه الأقاويل التي تصفه بالصرع، فهو ينفي هذه التهمة نفياً قاطعاً، ويصف الأعراض التي تنتاب الرسول في أثناء نزول الوحي عليه بأنها لا تشبه أعراض الصرع، لأن مرض الصرع يؤدي إلى تخاذل جسدي وعقلي بينما ظل محمد حتى آخر حياته مالكاً لقواه العقلية، إضافة إلى أن المظاهر الجسدية الملازمة ـ لنزول الوحي ـ لا تثبت ولا تنفي قط بنفسها التجربة الدينية[1].

وأخيراً يتساءل «وات»: هل كان محمد يستخدم طريقة ما لإثارة الوحي؟، ويجيب عن ذلك بالنفي لأنه لا يستطيع تأكيد أنه كان يرتدي دثاراً لهذا الغرض، وأنه يعتقد أن الوحي كان ينزل عليه في بداية الأمر بصورة غير منتظرة، ولكنه كان من الممكن أن يكون ـ الدثار ـ فيما بعد وسيلة فنية «للتسمّع» في أثناء تلاوته المتأنية للقرآن وربما كانت هذه طريقة لاكتساب الآيات المفقودة في سياق كان يشعر به أنه ناقص. ويقول «وات»: إن تفاصيل هذه المسألة غير معروفة يقيناً، لكن يبدو من المؤكد أنه كانت لمحمد طريقة لتصحيح القرآن. وهذا يعني ـ بالنسبة إليه ـ اكتشاف الصيغة الصحيحة لما أُوحِيَ إليه في صيغة ناقصة أو غير صائبة. وعلى كل فإن مسألة ما إذا كانت لمحمد طريقة يستجلب بها تجربة الوحي بالتسمّع أو التنويم المغناطيسي الذاتي أو غير ذلك أمر لا تعلّق له بحكم عالم اللاهوت على صحتها»[2].

ويتحدث «وات» في هذا السياق عن أصالة القرآن الذي يراه الكلام المنزّل الموحى به من الله إلى محمد. فالله يتحدث إلى محمد وإلى أتباعه عن طريق الوحي بكيفياته الثلاث. فالمسلمون يعتقدون أن القرآن هو كلام الله ومحمد يتلقاه على هذا الأساس وهو مخلص تمام الإخلاص في عقيدته هذه. ومن هنا كان يفرّق بين ما يوحى به وبين كلامه الخاص. ولو كان يعتقد أن بعض ما ينزل عليه كان من بنات أفكاره فإن حركته الدينية لا أساس لها. وإذا قلنا إن محمداً كان مخلصاً في اعتقاده فإنه لا يعني ذلك إن ما يعتقده هو الآخر كان صحيحاً. فالمرء يمكن أن يكون صادقاً ولكنه يخطىء ويصيب وليس من الصعب على العالم الغربي الحديث أن يحدد بعض أخطائه خاصة إذا كان ما يوحى به إليه يأتي من خارج ذاته نتيجة لشعوره. ولكن هذا ليس حلاً نهائياً

(1) المرجع السابق، ص 101.

(2) المرجع السابق، ص 102 بتصرف.

للمشكلة. لأن ما يعترى محمداً وما يشعر به لا يختلف عن تجارب أنبياء العهد القديم الذي يصرّحون «هكذا قال السيد المسيح. . .» ومع ذلك فإن تفسير الوحي المحمدي يحتاج إلى بيان وشرح إضافيين إلاّ أنه يمكننا فهم القرآن باعتباره مجموعة أفكار قابلة للدراسة في إطارها الاجتماعي والتاريخي[1].

ويعود «وات» من جديد إلى قضية «الدثار» وهو يقول في هذا الصدد: «بالنسبة إلى المكي الذي يعيش في القرن السابع الميلادي ويعتقده مخلصاً أنه رسول الله ومبعوث من قِبَلِ عنايته الربانية لهداية قومه باعتباره بشيراً ونذيراً هو أمر خارق للعادة مذهل، وليس من الغرابة أن يخبرنا محمد بأنه قد شك في رسالته وخاف مما تراءى له في بداية أمره حتى أنزل الله عليه آياته بأنه لم يتركه أو يهمله. وكان خوفه يتجلى كأحد الساميين من إصابته من الجن أو الأرواح الشريرة، وربما هذا الخوف هو الذي دعاه إلى التدثر لوقاية نفسه من هذه الأرواح. وربما استخدم الدثار لاستجلاب الوحي، وعلى العموم فإن السبب الرئيس لشكه في دعوته عند بداية أمرها هو الصفة الخارقة لدعوته النبوية. ومن هنا كان لجوؤه إلى زوجته خديجة لتبديد هذا الشك، واصطحابها له إلى ابن عمها ورقة بن نوفل ليؤكد له صدق رسالته وليثبِّت فؤاده، بأن ما ينزل عليه مشابه للناموس الذي أنزل على موسى»[2].

وعندما يحلّل «وات» أصالة القرآن يرى أن هذا الكتاب انبثاق خلاّق في الوضع المكي. لأنه توجد في هذا المجتمع مشاكل تتطلب حلولاً، وأزمات تتطلب تخفيفاً، ومن المستحيل الانتقال من هذه المشاكل وتلك الأزمات إلى رسالة القرآن بالتفكير المنطقي. ولكن يمكن القول: إنه عندما تردّدت على مسامع محمد بعض الأفكار بالطرق العادية «كفكرة الحساب الأخير مثلاً» أدرك أن هناك أجوبة عن هذه المشاكل، وهكذا عن طريق نظام التجربة والخطأ أقام بالتدريج نظامه. ومما لا شك فيه أن رسالة القرآن تحل العديد من المشاكل الاجتماعية والأخلاقية والفكرية، ولكن لا يأتي حلّها دفعة واحدة ولا بصورة بديهية. ولا يمكن الركون كذلك إلى تلك الآراء القائلة: إن محمداً قد وقع صدفة على أفكار كانت بمثابة المفتاح لحل المشاكل الأساسية في زمانه[3].

(1) Watt; Mahomet, op. cit, p. 18.

(2) Ibid, op. cit, p. 22.

(3) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 136.

وينتهي «وات» في نهاية بحثه حول أصالة القرآن إلى نتيجة طالما أشرنا إليها آنفاً وهي أن القرآن هو صورة حدس الخيال المبدع أو ما يشبه ذلك. ولهذا الانبثاق الإبداعي صلة بالبيئة التي ظهر فيها. فالقرآن قد ظهر باللغة العربية واتخذ شكلاً أدبيّاً صرفاً يشابهه أدب عربي آخر تمام المشابهة، ثم إنه يتفق ونظريات عرب ذلك الزمان وطريقة تقليدهم كما يتفق مع شعور أهل مكة، وإلاّ فمن ذا الذي يفكر في ذكر الجمل بين أعمال الله. ولكن «وات» يقرّ بوجود بعض التناقض بين تعاليم محمد على أساس القرآن وطرق التفكير العربية القديمة. ولو لم يكن الأمر كذلك لما قامت المعارضة الشديدة له[1].

ثم يحلّل «وات» الصلة بين القرآن والمصادر اليهودية والنصرانية في سياق دراسته لأصالة القرآن فيرى أن القرآن هو انبثاق مبدع في حياة مكة، وكل بحث عن «مصادره» هو تقريباً كالبحث عن «مصادر» هملت لشكسبير. وإذا كانت مصادر شكسبير تحدّد المنبع الذي استقى منه بعض ملامح عقيدته ولكنها لا تفسّر أصالة شكسبير المبدعة ولا تمنع من تفسيرها، ونفس الأمر بالنسبة إلى محمد فإنه كما كان القرآن معتمداً على صدق محمد، وليس ثمرة وعيه الخاص فإنه من الأفضل النظر في علاقته بعقلية الذين أرسل إليهم ولمن أعدّ، أي لمحمد والمسلمين الأوائل وسائر المكيين[2].

ويعرض «وات» نقاط الاتفاق والاختلاف بين القرآن والمصادر الخارجية المتمثلة في تعاليم الديانتين اليهودية والمسيحية. ويرى أنه فيما يتعلق بالأفكار الأساسية كفكرة الله والحساب فإن القرآن والعالم الغربي يؤكدان معاً أن أفكار القرآن على العموم مماثلة للأفكار اليهودية والمسيحية. ويتساءل «وات» هل هذا يعني أن القرآن ليس عملاً أصيلاً وبالتالي ليس انبثاقاً مبدعاً؟.

يجيب «وات» عن السؤال الآنف بيانه بالنفي ويرى أنه إن كان هناك تماثل بين القرآن وتلك المصادر الخارجية فإن ذلك يرجع إلى أن القرآن قد أرسل لأناس منهم محمد قد اتصلوا بصورة مبهمة غامضة بهذه الأفكار، فالقرآن يخرج أفكاره اليهودية والمسيحية في صورة «معرّبة» كانت تمكن بها في أذهان الفئة المستنيرة من أهالي مكة،

(1) المرجع السابق، ص 138.
(2) المرجع السابق، ص 140.

وتقوم أصالته على أنه وضّح هذه الأفكار وفصّلها وقدمها قوية بإلحاحه على ناحية منها أو أخرى، وأخيراً جمع كل شيء حول شخص محمد وحول رسالته الخاصة كرسول لله، ولا شك في أن الوحي والنبوة فكرتان يهوديتان مسيحيتان وليس القول: إن الله يظهر نفسه بواسطة شخص محمد مجرد ترديد بسيط للماضي بل هو جزء من انبثاق مبدع[1].

ويتعرضّ «سيروليام موير» لهذه الفترة من السيرة النبوية ويعرضها عرضاً تاريخيّاً خالياً من التحليل والنتائج العلمية إلاّ فيما ندر. ويقول في هذا الصدد: إنه عندما بلغ محمد الأربعين من عمره أصبح دائم التفكير ومحبّاً للخلوة، متأملاً في الظواهر الكونية المحيطة به إبّان تحنُّثه في غار حراء، مفكراً في مصير قومه، ومشكّكاً في عبادتهم وفي التعاليم اليهودية والنصرانية التي لم ترض شعوره الديني والتي كانت تضغط بشدة على عقليته. وهذه الأمور مجتمعة قادته إلى الوحدة في غار حراء يتأمل مفكراً في إيجاد حلول لها، وأحياناً كانت زوجته الوفيّة ترافقه إلى هذا المكان. وبدلاً من أن تطمئنه هذه الخلوة والوحدة وتحدّ من قلقه، جعلته أكثر قلقاً وأكثر تلهفاً على الوصول إلى ما يطمئن ضميره، وأصبح خائفاً من أن يدركه الموت كما أدرك زيد بن عمرو بن نفيل[2] قبل أن يصل إلى الحقيقة التي يبحث عنها[3].

ويعتمد «موير» على العديد من السور والآيات القرآنية التي حاول من خلالها إيضاح عقلية الرسول، وطريقة تفكيره، ونوع الرسالة التي جاء بها، وعلاقة أفكاره بالطبيعة المحيطة بها، وتأثيرها في مصير دعوته وكيفية تطورها ليصل في النهاية إلى نتيجة مفادها أن محمداً قد شغل بهذه القضايا جميعاً، ومن خلال تفكيره فيها عبّر عنها بهذه الآيات التي قال عنها: إنها موجهة إليه من الله. بل إن «موير» ذهب إلى أبعد من

(1) المرجع السابق، ص 141.

(2) يقصد موير «بزيد» هو زيد بن عمرو بن نُفيل الذي شك في ديانة قريش، وأخذ يبحث عن الدين الصحيح، وكان من الحنفاء، وكان يقول: «اللهم لو أني أعلم أي وجه أحب إليك لعبدتك به، ولكني لا أعلمه ثم يسجد على راحته» ونسب إليه العديد من الأمثال والأشعار المتسمة بالوحدانية حتى قيل عنه أن الرسول قال عنه: «إنه يبعث أمة وحده». وقد انتهى قتيلاً في بلاد لخم في طريقه إلى الشام، وهكذا مات قبل أن يصل إلى الحقيقة الدينية التي يبحث عنها.

(3) Willian Muir, Life of Mahomet, V. II, op. cit, p. 57.

ذلك حينما قال: «إن محمداً قد فكّر مليّاً في هذه الأمور وعبّر عنها بلغة تشبه القرآن قبل عدة سنوات من بعثته»[1].

ويحاول «موير» أن يفسّر الرسالة الإسلامية باعتبارها انعكاساً لرغبات المجتمع المكي عندما يقول: «إن أهل قريش كانوا يغبطون اليهود والنصارى، وكانوا يرونهم أهل ديانة سماوية ولديهم أنبياء أرسلوا إليهم من بينهم. وكان أهل مكة يقولون لو أُرسل إلينا نبيٌّ لاتّبعناه ولأصبحنا مساوين لليهود والنصارى بل ولأصبحنا أهدى منهم»[2].

شعر محمد بقوة هذه الحجة وأهميتها كما يقول «موير»، وقد توافقت هذه الآراء مع تفكيره الذي تطوّر تدريجيّاً في عقله، حتى قاده ذلك التطور إلى اعتقاده أن الله أرسله نذيراً وبشيراً لقومه، ولكن مفهوم رسالته لم تكن واضحة منذ البداية في ذهنه ومن هنا كان ذلك الشك فيها حتى حاول الانتحار وحتى أصابه مرض عصبي من جرّاء ذلك[3].

ويستمر «موير» في تحليله لفكرة «الوحي» على هذا السياق، متعرّضاً للسيرة طبقاً للروايات الإسلامية المختلفة، ويفسرها طبقاً للمفهوم الغربي الذي رأيناه عند «وات» و«رودنسون» ولعلّ ما تميّز به في هذا المقام إيراده للعديد من الآيات القرآنية مستشهداً بها على تطوّر الدعوة الإسلامية، محاولاً تفسيرها باعتبارها برهاناً عقليّاً ونقليّاً عن تطور تفكير الرسول، والمصاعب التي واجهها، والشك الذي اعتراه بداية في طبيعة رسالته.

وعندما عالج «موير» كيفية نزول الوحي على الرسول لم يخرج في سرده عن الروايات الإسلامية. فقد بدأ الوحي بالرؤيا الحقيقية، وكان قبل ذلك يتحنث في غار حراء ويقضي فيه الأيام والليالي ثم يعود إلى أهله، وكان أحب شيء إليه هذه الخلوة. وبينما كان ذات يوم «بأجياد» رأى ملكاً بين السماء والأرض يقول له: «يا محمد أنا جبريل» وقد خاف منه محمد فرجع إلى خديجة مضطرب الفؤاد وأبلغها بما حصل له.

---

(1) Ibid, p. 66.

(2) يشير موير هنا إلى الآية 42 من سورة فاطر التي تقول ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾.

(3) أوردنا هذه الفترة باختصار شديد. Muir, op. cit, p. 70.

ثم يتعرّض «موير» إلى سرد السيرة بالكيفية التي سردها بقية المستشرقين. غير أنه يؤكد في أكثر من مقام ذكر الجن ومدى تأثيرهم في العقلية العربية في ذاك الزمان حتى خشي محمد أن يكون ما حصل له من الوحي هو عبارة عن ضرب من الجنون أو بفعل الجن والأرواح الشريرة الأخرى. وربط هذا المفهوم بتساقط النجوم واحتراقها عند اقترابها من غلاف الجو الأرضي مع اعتقاد العرب الذين يرون أنها كانت رجماً للشياطين، ولعلّ ما ترسّخ في طفولة محمد من هذه الروايات ظهر جليّاً في العديد من الآيات القرآنية[1].

وعند تحليله لتطور الوحي لدى الرسول، عرض «موير» حالة العرب الداخلية، وما يعانونه من قسوة في الحياة، وسيطرة كل من بيزنطة وفارس عليهم، وخلاف ونزاع قبلي لا ينقطع بينهم، وظروف جغرافية محيطة بهم تقدم لهم آفاقاً مستقبلية لعيش أفضل مما هم عليه، وهذه الأمور مجتمعة يراها «موير» قد كوَّنت الفكرة الحقيقية للدعوة الإسلامية والتي وصفها هذا الكاتب بأنها تعبير صريح عن «طموحات» محمد الشخصية. وهذه الطموحات الممتزجة بفكرة التعاليم الإلهية الواردة إليه من علٍ هي التي أدّت في النهاية إلى انتشار الإسلام بصورته المعروفة لدينا. وقد ارتبط هذا الطموح الشخصي كذلك باعتقاد راسخ في ذهن محمد أنه مبعوث العناية الإلهية لإخراج قومه من الظلمات إلى النور، ومن هنا كان انتظاره الوحي كل مرة تتراءى له قضية يجب عليه البث فيها، وهذا الوحي هو الذي يوجهه إلى الطريق المستقيم، وهكذا يزوره جبريل كما زار من قبل زكريا ومريم عندما أبلغهما بمجيء المسيح إلى العالم[2].

ولعلّ أهم ما ذكره «موير» في هذه الفترة من السيرة النبوية محاولاً إرجاع الأصول الإسلامية ـ كعادة أضرابه من المستشرقين ـ إلى عوامل خارجية وداخلية، أن العديد من الأفكار المحمدية وبعض السور القرآنية المبكرة لم تحفظ لأنه لم يفهم منها ظاهرياً على أنها موحاة إليه من الله، ولكنها ربما تكون قد سجلت من قِبَلِ «ورقة» أو «علي» ـ وهو لا يزال صبيّاً ـ أو زوجته خديجة أو من بعض أقاربها الذين نعلم عنهم بأنهم كانوا من الباحثين عن الدين الحقيقي ولهم علاقة بمعنى أو بآخر باليهودية والمسيحية. إن أصدقاء محمد وبعض أقربائه يستمعون بتوفير وتبجيل كبيرين إلى

---

(1) Ibid, op. cit, p. 90.

(2) Ibid, op. cit, p. 74.

تحذيراته وتبشيراته كخديجة زوجته، وابن عمّه عليّ، وصديقه أبي بكر وورقة الذي رأى في رسالة محمد انعكاساً لأفكاره وكان من بين أتباعه المبكرين. ويرى «موير» استناداً إلى ما ذكره «شبرنجر» أن خديجة كانت تقرأ الكتب المقدسة ولها اطلاع على تاريخ الأنبياء. وقد استند «موير وشبرنجر» في ذلك إلى تاريخ الطبري المكتوب باللغة الفارسية والذي ورد فيه «خديجة بكتابه يشين خوانده بود وخبرها پيغمبران دانسته».

هكذا يرى «موير» هو الآخر أن الوحي عبارة عن انعكاس آمال وأحلام وطموحات الرسول التي حاول من خلالها إخراج قومه من ذلك الوضع المتردي اقتصاديًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا الذي كانوا يعيشون فيه. وأنه كان يعتقد مخلصاً في رسالته، وأنها آتية إليه من الله مباشرة عن طريق جبريل. وأنه قد شك بداية في مصدر هذا الوحي، وخشي أن يكون ذلك من الجن أو الشياطين أو الأرواح الشريرة، وأنه قد خاف أن يكون قد أصابه مسٌّ من الجن. ولكن الآيات القرآنية المتتالية طمأنته وأعادته إلى صوابه، وأكدت له قدسية رسالته. ويعتقد «موير» أن العوامل الخارجية هي التي أثّرت في نفسية الرسول حتى قادته إلى ما وصل إليه. ولم يعر العوامل النفسية كبير اهتمام خلافاً لما رأيناه عند «وات» و«رودنسون» ولكنه يتفق معهما على عدم صحة الوحي الإلهي طبقاً للنظرية الإسلامية، وإن كان قد عقد مقَابَلَاتٍ بين رسالة المسيح ورسالة محمد اللتين رأى فيهما نوعاً من التشابه وإن كان الاختلاف الجوهري بينهما يكمن في مصدر الوحي وفي مملكة السماء والأرض.

وبعد أن عالج أصحابنا الثلاثة كيفية نزول الوحي على الرسول، وتفسيرهم له بأنه انعكاس للبيئة العربية والحالة النفسية التي مرّ بها بشتى الصور والتحليلات التي أتينا على ذكرها، ينتقلون بعدئذٍ إلى وصف حالة المسلمين الأوائل والمعارضة القرشية القوية التي جابهت هذه الدعوة بداية من إنكار الرسول لآلهتهم والتنديد بها والدعوة إلى نبذ عبادتها.

فهذا «موير» يرى أن محمداً وقد بلغ الأربعين من عمره، اعتقد في قرارة نفسه أنه بشير ونذير لقومه مبعوث لهدايتهم من قِبَلِ العناية الإلهية لإخراجهم من الظلمات إلى النور. وهكذا تجمّع حوله منذ الوهلة الأولى مجموعة من الأشخاص متحمسين

---

(1) Ibid, op. cit, p. 66.

لدعوته ومعتقدين صدق رسالته. فهذه خديجة زوجته التي شاركته في أبحاثه منذ البداية اعتنقت ديانته، وربما تكون بذلك أول مسلمة، وقد وعدها الرسول بقصر من اللؤلؤ في الجنة. وهذا «زيد» الرقيق السابق وزوجته أم أيمن حاضنة الرسول قد آمنا برسالته. وقد أصبح زيد حرًّا قبل الدعوة الإسلامية عندما أعتقه محمد وجعله ابنه بالتبنّي وبذلك يعتبر من المسلمين الأوائل. وهذا الصبيّ «علي» البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة والذي اتسمت حياته المبكرة بالحكمة والتعقّل قد آمن به أيضاً. وكان يتمتع بشجاعة فائقة وحيوية متدفقة وقد قدّم للإسلام خدمات جليلة لا تنسى. وربما كانت تربيته في بيت الرسول واتصاله الدائم به هو الذي دعاه إلى الإيمان به بهذه السرعة. وقد أورد «موير» قصة أبي طالب عندما رأى ابنه عليًّا يصلي مع الرسول واستفساره عن هذا الدين وشرح الرسول له طبيعته وأمره عليًّا بتتبع دين ابن عمّه ووعده للرسول بحمايته له وذلك طبقاً للروايات الإسلامية الواردة في سيرة ابن هشام والطبري وغيرهما. وقد أضاف «موير» شخصاً آخر إلى هذه الجماعة التي آمنت مبكراً بالدعوة الإسلامية وهو ورقة بن نوفل الذي كانت يعتنق النصرانية، ولكنه ـ أي موير ـ شك في إسلام ورقة عندما قال: «إنه من الصعوبة ضرورة إضافة المسن ورقة ابن عم خديجة إلى مجموعة العائلة...» ومع ذلك فإنه يستشف من عبارته الغامضة هذه أن ورقة لم يكن قد اعتنق الإسلام أو أنه قد فعل ذلك لاتفاق أفكاره مع ما بشّر به الرسول، ولكنه مات قبل أن يعلن الرسول دعوته[1].

ويضاف إلى عائلة الرسول أبو بكر صديق محمد الشخصي من قبيلة «بني تيم» وقد كان يقطن في ذات الحي الذي تسكنه خديجة، ونظراً لصداقته الحميمة له فقد آمن برسالته حالما أبلغه بها. وقد وصف «موير» أبا بكر بصفات النبل والكرم والصدق والإخلاص حتى أطلق عليه الرسول «الصدِّيق» وقد أطال في وصفه من الناحية الجسدية والأخلاقية طبقاً للروايات الإسلامية وذلك لأهمية هذا الشخص على مستقبل الدعوة الإسلامية.

ثم يشير «موير» إلى اعتناق كل من سعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة الدين الإسلامي عن طريق أبي بكر لما له بهم من علاقة القربى والصداقة. وكان رابع هؤلاء عثمان بن عفّان الأموي الذي زوّجه الرسول ابنته رقية بعد أن قطعت

(1) Ibid, op. cit, p. 100.

علاقتها بعتبة بن أبي لهب. وكان خامس هؤلاء عبد الرحمن بن عوف من بني زهرة ذلك التاجر الناجح الذي يسيل المال بين يديه.

ثم يستمر «موير» في تسمية المسلمين الأوائل من قريش والموالي والأرقاء طبقاً للروايات الإسلامية دونما تعليقات تذكر حتى وصل هؤلاء الأشخاص قبل انتقال الرسول إلى دار الأرقم نحو ثلاثين شخصاً[1]. ثم يصل إلى عدة تساؤلات مفادها بأية درجة، وتحت أي تأثير وغرض وحجة وفي أية فترة محددة اعتنق هؤلاء الإسلام وآمنوا بدعوة محمد؟.

يجيب «موير» قائلاً: «لا نستطيع أن نعطيَ إجابة محددة عن ذلك، وربما نستطيع أن نحدد الفترة الزمنية بثلاث سنين وذلك قبل أن تصبح الدعوة الإسلامية علنية. ولكن من الصعوبة إيجاد أرضية صحيحة لهذه النظرية إذا ما قابلناها بالسور القرآنية. وربما كانت فترة البحث والشك التي سبقت نزول الوحي قد اختلطت مع هذه الفترة التي كانت الدعوة الإسلامية اتخذت فيها صبغة السرية. ولكننا متأكدون أن قرار القراءة بسم الله قد تمّ إقراره عندما كان محمد في الأربعين من عمره. وفي تلك الفترات اللاحقة على ذلك كان من الطبيعي أن تتوجّه جهوده إلى القناعات والاستعطافات الفردية. إلا أنه ليس هناك ما يمنع من أن تقتصر الدعوة في هذه الفترة المبكرة على هؤلاء النفر أو أنها بقيت في كنف السرّية حتى لا تتسرّب إلى أهل مكة»[2].

يشير «موير» بعدئذٍ إلى إعلان الرسول عن دعوته، ونتائج ذلك الإعلان الذي تمثل في دخول الأقلية من قريش إلى دين الإسلام من جهة ومعارضة الغالبية القرشية لهذا الدين من جهة أخرى.

وتحدث «موير» بإسهاب عن المعارضة القرشية التي وصفها بأنها قائمة على تمسّكها بعبادة الأصنام ولم تكن لها جذور اقتصادية أو عائلية أو اجتماعية. ويقول في هذا الصدد: «إن السبب الرئيس لهذه المعارضة هو التعلق الموروث بالأصنام وعبادة الأجداد وما أسبغ على مكة من قدسية عرفت بها في الجزيرة العربية كلها». يضاف إلى ذلك أن الدعوة الإسلامية خالية من المعجزات المعروفة لدى الديانات الأخرى، وليس

(1) ذكرنا ذلك بتصرف شديد. Ibid, op. cit, p. 100.

(2) Ibid, op. cit, p. 113.

هناك من دليل على صدقها إلا قول الرسول. وإذا كانت الأصنام ربما لا تصلح أساساً للعبادة فإنه ليس هناك ما يمنع من أن يكون الإسلام مضلِّلاً من وجهة نظر عَبَدَةِ الأصنام. وهذا هو السبب الحقيقي والرئيس للمعارضة القرشية للإسلام والتي دامت سنين طويلة. مضافاً إليها بدون شك عوامل الغيرة، والبغضاء، والحزازات.

ويقول «موير»: إن الاضطهاد قدم لمحمد خدمات جليلة. فقد وحّد بين المسلمين الأوائل للدفاع عن أنفسهم وعقيدتهم حتى قبل الهجرة، وخلق بينهم تلك الروح المتّسمة بالتضحية والفداء عن معتقداتهم، وجعلتهم أكثر تصميماً على تحقيق أهدافهم. كما خلقت هذه المعاملات القاسية ردود فعل لدى بعض العشائر والعائلات التي نظرت بعين العطف إلى الإسلام ومعتنقيه بل وأدّت ببعضٍ منهم إلى اعتناق الإسلام ولعلّ في قصة إسلام حمزة أكبر دليل على ذلك[1].

ويذكر «موير» أن المعارضة الفعالة لم تنظم ضد محمد خلال الثلاث أو الأربع السنوات الأولى من بعثته. بل إنها لم تكن حتى عندما أعلن عن دعوته وتعدّد أتباعه وكثر معتنقو دعوته. ولكن عندما بدأ الرسول يندّد بأصنام قريش، ويسفه أحلامها، ويشتم آباءها، ويعيب ديانتها، ويسب آلهتها، ويفرّق جماعتها، انتظمت المعارضة القرشية ضده وأصبحت أقوى مما هي عليه. وهكذا عندما تتراءى العداوة فإنها تصبح متمثلة في أفعال العنف والشدة.

ويورد «موير» قصة «سعد» وأضرابه الذين يفرّون بدينهم إلى أحد شعاب مكة للصلاة بها ليستخفوا بصلاتهم من قومهم، وكيف كانوا ذات يوم كذلك إذ ظهر عليهم نفر من المشركين وهم يصلون، فناكروهم، وعابوا عليهم ما يصنعون حتى قاتلوهم، فضرب سعد بن أبي وقاص يومئذٍ رجلاً من المشركين بلحي بعير، فشجّه، فكان أول دم أريق في الإسلام[2].

ومن المؤكد أن تكون السنة الرابعة للبعثة هي التي كثر فيها اضطهاد قريش للمسلمين وهي السنة التي تحوّل الرسول فيها إلى دار الأرقم بن أبي الأرقم، وكانت داراً بمكة على الصفا تقع على مسافة قريبة إلى الشمال من بيته فكان يجتمع فيها مع أصحابه يعلمهم تعاليم دينهم بهدوء وسكينة. ثم أخذ «موير» يعدّد المسلمين الأوائل

(1) Ibid, op. cit, p. 116.

(2) وقد استند موير إلى رواية ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 263. Ibid, p. 117.

الذين اعتنقوا الإسلام وما لحقهم من عذاب واضطهاد خاصة الموالي والعبيد منهم، وأشار إلى حالة بلال، وصهيب، وسميّة، وياسر، وغيرهم من المستضعفين، كما أشار إلى أولئك النفر من المسلمين الذين فتنتهم عائلاتهم وعذبتهم ليرجعوا عن الإسلام. ولا يهمنا في هذا السياق ما أورده «موير» من هذه الحوادث التاريخية المبثوثة في كتب التراث الإسلامية إلا ما يحاول تفسيره من خلال رؤيته للسيرة النبوية. فهو لم يرجع أسباب الاضطهاد إلى العوامل الاقتصادية والطبقية كما فعل بعض أضرابه من المستشرقين، وإنما فسّر هذه المعارضة بتمسك قريش بآلهتها وبعبادة أسلافها. ولكنه بعد أن استعرض حوادث الاضطهاد المختلفة أشار إلى العوامل الاجتماعية التي أدت إلى انتشار الإسلام بين العبيد والموالي. ويرى ـ موير ـ أنه بعد انتقال الرسول إلى دار الأرقم فقد انضمّ إليه العديد من الأرقاء مثل «يسار» و«جبر» اللذين أشار إليهما القرآن في قوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ مدَّعياً ـ كما ادعت قريش من قبلُ ـ أنه كان يستقي منهما القرآن. وصهيب بن سنان الرومي أو اليوناني أصيل مدينة الموصل والذي كان متضلعاً من الدراسات اليونانية، وافترض «موير» ـ كعادة أقرانه ـ أن الرسول قد استقى منه العديد من المعلومات والمعارف المسيحية[1].

وتنامت غيرة قريش وعداوتها وعظم خطرها عندما زاد الإسلام انتشاراً حتى بلغ أتباعه نحو الخمسين شخصاً. وبلغ الاضطهاد أقصاه ضد الأرقاء، والغرباء، وعلى ذوي الطبقات الضعيفة الذين لا حاميَ لهم يحميهم من اضطهاد أعدائهم. ووصف «موير» هذا الاضطهاد بجميع أشكاله وألوانه طبقاً لما هو مسطّر في الروايات الإسلامية، كما أورد قصة استشهاد ياسر وسميّة على يد أبي جهل ولكن «موير» أشار إلى سلامة الرسول من هذا الاضطهاد بسبب حماية عمّه له، وكذلك كانت حالة بعض المسلمين المتنفذين من بعض ذوي العائلات القوية الذين سلموا من الاضطهاد كأبي بكر، والوليد بن الوليد بن المغيرة وهشام بن الوليد بن المغيرة وأضرابهم من المسلمين الذين حمتهم عائلاتهم من اضطهاد قريش لهم[2].

وعندما ازداد اضطهاد قريش للمسلمين أمر الرسول أصحابه بالهجرة إلى

(1) Ibid, op. cit, p. 124.

(2) Ibid, op. cit, p. 132.

الحشبة، وكانت هذه أول هجرة للمسلمين إلى أرض النجاشي، ومن هذه الهجرة نحو الجنوب الشرقي انبثقت فكرة الهجرة الكبرى إلى الشمال، إلى يثرب حيث تأسست الدولة الإسلامية. ويقول «موير» في هذا الصدد: «إن الهجرة إلى الحبشة قرّبت محمداً ووجّهت انتباهه أكثر فأكثر إلى الديانة المسيحية، ولو كان العرب لم يقدموا له حق اللجوء فلربما قد هاجر هو الآخر إلى الحبشة، ولتضاءلت الديانة الإسلامية إلى هرطقة مسيحية سريعة الزوال كما حصل للعقيدة المُونْتَنِيسِمِيَّة»[1].

تناول «مونتجمري وات» ظروف الدعوة الإسلامية في مرحلتها المبكرة بتفصيل كبير، وحلّل العوامل التي أدت إلى انتشار الإسلام في المجتمع المكي، ودرس بالتفصيل المسلمين الأوائل وظروفهم، وسبب هجرتهم إلى الحبشة. ويرى هو الآخر أن خديجة أول من آمنت برسالة زوجها، ويشير إلى اختلاف الروايات الإسلامية حول الرجل المسلم الأول أهو عليّ، أو أبو بكر أو زيد بن حارثة. ويرجح «وات» الرواية التي رشّحت عليًّا لهذه المرتبة باعتباره كان صغيراً وكان يعيش في كنف محمد ولكنه يرى اطراح هذا الرأي من وجهة نظر المؤرخ الغربي. ويستند «وات» إلى رأي الطبري حول المسلمين الخمسة الأوائل، وهم: عثمان، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد، وطلحة، وهؤلاء الخمسة كانوا من المرشحين للخلافة بعد عمر، فربما كان سبق إسلامهم هو الذي هيّأهم إلى هذه المكانة الرفيعة[2].

ويفصّل «وات» في تسمية المسلمين الأوائل من كل قبيلة استناداً إلى ما ذهب إليه «كايتاني» في حولياته. ونحن لا يهمنا في سرده لتلك الشخصيات الإسلامية الأولى المنتمية إلى القبائل المختلفة والمستندة إلى الروايات الإسلامية إلا تحليلاته حولها، منها: أن هناك مسلمين أوائل من جميع هذه القبائل بلا استثناء، وأن هناك شباباً من أفضل هذه العائلات قد اعتنق الإسلام منذ اللحظات الأولى من انبعاثه. ومنها: اعتناق رجال مستقلّين عن كل قبيلة للإسلام كحلفاء قريش من القبائل الأخرى وهم الذين أطلق عليهم ابن سعد «الشباب» أو «المستضعفين» لعدم وجود قبائل لهم تجمعهم. ومنها: أن الإسلام الفتي كان حركة شباب في أساسه لأن معظم المسلمين الأوائل لم يتجاوزوا الأربعين من أعمارهم عند الهجرة، وكثير منهم من اعتنق الإسلام منذ ثماني

(1) Ibid, op. cit, p. 134.

(2) مونتجمري وات، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 145.

سنوات. وأن الإسلام لم يستمد قوته من الطبقة المستضعفة من حثالة الناس أو من طفيليين صعاليك، أو من رجال الدرجة السفلى، بل إنهم كانوا من الطبقة الوسطى الذين أدركوا الفرق بينهم وبين أصحاب الامتيازات في الذّروة فنشأ صراع ليس بين «الملاكين» و«المعوزين» بل اندلع بين «الملاكين» والذين أقل منهم شأناً[1].

ويتعرّض «وات» إلى الأسباب التي دفعت هؤلاء المسلمين إلى اعتناق الدعوة المحمدية ويرجعها إلى انتشار الحنيفية التي كان أتباعها يؤمنون بالتوحيد. ولكن هذه الحركة كما قلنا تتسم بالغموض والإبهام ونراها ذات ميول خلقية أكثر من ميول دينية. وإن كان «وات» يستشهد ببعض أهل هذه الملّة التي اعتنقت الإسلام في مراحله المبكرة مثل عبد اللّه بن جحش الذي اعتنق المسيحية بعد هجرته للحبشة، وسعد بن زيد بن عمر، وعثمان بن مظعون، كما أن العوامل الاقتصادية والدينية كان لها أثرها في انتشار الدعوة الإسلامية بين هؤلاء الشباب وإن كان «وات» لم يفسّر العوامل الاقتصادية فإنه أشار إلى العوامل الدينية ضارباً المثل بإسلام خالد بن سعيد الذي ينتمي إلى أفضل العائلات القرشية، ويقول عنه «وات»: إنه اعتنق الإسلام لأسباب دينية، ولكن إقامته الطويلة في الحبشة تشير إلى أنه كان على خلاف مع محمد في سياسته، وأنه لم يكن يوافق على التوجيه السياسي المتزايد للإسلام ولا على أهمية الدور السياسي لمحمد بسبب نبوّته، ولو أن خالداً اهتمّ بالنواحي السياسية للرسالة لدفن خلافه مع محمد وعاد إلى مكة قبل السنة السابعة للهجرة[2].

بالإضافة إلى العوامل الأخرى يشير «وات» إلى العوامل القبلية والعائلية التي ساعدت بعض أهل مكة على دخول الإسلام كحمزة الذي اعتنق الدين الجديد انتقاماً لإهانة ابن أخيه وحمية له، وكإسلام عمر الذي أراد أن يمسح العار الذي لحق بقبيلته عندما سمع باعتناق أخته وزوجها وأخيه للإسلام، ولكن نتائج تدخله أتت بعكس ما يأمله فاعتنق الإسلام بدلاً من إكراه قرابته على تركه. وهنا يضيف «وات» سبباً آخر ربّما يكون له أثره في إسلام عمر وهو أنه أحسّ بالضيق بسبب مكانة قبيلته ـ الضعيفة ـ بمكة، ولا يستبعد أن يكون شعوره بالضيق قد ضاعف حقده على زملائه

(1) أ ـ المرجع السابق من ص 114 ـ 160 بتصرف كبير من عندنا.
ب ـ Watt (M.) Mahomet, op. cit, pp: 32 - 35.
(2) المرجع السابق، ص 162.

الذين كانوا يتولّون قيادة القبيلة خشية أن يؤدي اعتناقهم للإسلام إلى تدهور حالة القبيلة العامة[1].

أما السبب الذي دعا «المستضعفين» إلى اعتناق الإسلام فإن «وات» يرجعه إلى العوامل الاقتصادية والسياسية، إلا أنه يرى أن عددهم لم يكن كبيراً لأن محمداً لم يكن قط مصلحاً اجتماعيًا بل كان مؤسس ديانة جديدة، ومن هنا كان اهتمام المسلمين الأوائل بعقائدهم وطقوسهم الدينية، ولم يكن لهم اهتمام بالشؤون السياسية، والدليل على ذلك أنه عندما اشتدت المعارضة القرشية انصبّت على نبوّة محمد ولم يكن للأفكار الاقتصادية أو السياسية أي دور في اعتناق الإسلام[2].

ثم يتعرّض «وات» إلى المعارضة القرشية المتمثلة في اضطهاد المسلمين الذي يراه «وات» لا يتعدّى الطعن اللفظي بالأشخاص المتنفذين، والضغط الاقتصادي على من دونهم والضرب الجسدي للذين لا أهمية لهم. ونظراً للحماية التي تسبغها القبائل على أفرادها فإن الضرب الجسدي قد اقتصر على العبيد أو بعض الأشخاص الذين لا قبائل لهم كخبّاب بن الأرت. ويصف «وات» الفتنة التي لحقت بالمسلمين بأنها ليست فتنة قاسية، وأن الاضطهاد كان خفيفاً، ومن الممكن أن تكون المبالغة في الاضطهاد قد نشأت من محاولة نفي تهمة الارتداد عن الدِّين عن شخص من الأشخاص[3].

يرى «وات» أن مظاهر المعارضة والاضطهاد لم تتعدَّ شتم محمد وتعرضه لإهانات بسيطة كتجميع أوساخ جيرانه أمام بيته. ولم تتعدّ المقاطعة الاقتصادية كحالة أبي بكر الذي انخفض رأس ماله من أربعين ألف درهم إلى خمسة آلاف درهم. ولعلّ التعذيب الجسدي لم يتعدّ إلحاق الأذى ببعض العبيد كبلال، وعامر بن فهيرة، وخباب بن الأرت الذي رفض العاص بن وائل أن يسدّد الدين المستحق عليه له. وهناك ضغوط أخرى أهمها ما يقوم به الآباء، والأعمام، والإخوة من ضغوط معنوية ومادية على عائلاتهم أو قبائلهم الذين يعتنقون الإسلام[4].

ويتعرّض «وات» بشيء من التفصيل إلى مقاطعة قريش لبني هاشم وحصارهم في

---

(1) المرجع السابق، ص 164.

(2) المرجع السابق، ص 165 بتصرف من عندنا.

(3) وات، المرجع السابق، ص 189 ـ 191 باختصار شديد.

(4) المرجع السابق، ص 192.

شعبهم بحيث حرّم على أي شخص التعامل معهم أو الزواج منهم، وقد استمرّت هذه المقاطعة أكثر من سنتين بشدة متناهية نوعاً ما لأن كثيراً من أفراد القبائل القائمة بالمقاطعة كانت تربطهم روابط نسب مع بني هاشم. ثم انتهت المقاطعة بسبب نفر من قريش كان لهم علاقة مصاهرة وقرابة مع بني هاشم(1).

وبعد أن يتعرّض «وات» إلى نقد المعارضة القرشية لرسالة القرآن ونقدها اللفظي لنبوءة محمد، ولنشاط أعدائه وذلك طبقاً لمنهج الجدل والخصام الذي أورده القرآن في معرض رده على هذه الانتقادات يحلّل «وات» دوافع هذه المعارضة وزعماءها. ويرى أنه بالاستناد إلى الروايات والوثائق الإسلامية التي يعتبرها صحيحة، فإن أشهر المعارضين كان أبا جهل وربما كان الرجل الذي احتل المكان الأول في مكة قبل أبي جهل هو الوليد بن المغيرة ولكن معارضته لم تكن بتلك الشدة التي كانت عليها معارضة أبي جهل.

ولعلّ السبب الأساسي لهذه المعارضة هو الخوف من أن اعتناق أهل مكة للإسلام سيؤدّي إلى انقطاع البدو عن زيارة مكة الأمر الذي يؤدي إلى خراب اقتصادها المعتمد على التبادل التجاري.

ويرى «وات» أن السبب الآنف بيانه ليس مقنعاً، ويستبعد المعارضة المبنيّة على العوامل الاقتصادية. ولكن العامل السياسي هو السبب الأساسي لهذه المعارضة. ذلك أنه لو نجح الرسول في مشروعه الديني فسيكون بلا شك رئيساً سياسيّاً لبلاده وهو أمر حاولت قريش إبعاده عن نظامها القبلي، ولعلّ واقعة «عثمان بن الحويرث» ليست ببعيدة عن الأذهان.

ويرى «وات» أن أهل مكة كانوا بعيدي النظر حينما أقرّوا بالتناقض بين تعاليم القرآن الأخلاقية، ورأس المال التجاري الذي كان عماد حياتهم. ولهذا لم يظهر النهي عن الربا حتى وقت طويل بعد الهجرة، بينما ظهر منذ البداية نقد لموقفهم الشخصي من الثروة(2).

ولم يستبعد «وات» السبب الديني للمعارضة القرشية عندما هاجم الرسول عبادة الأصنام خاصة أن العرب كانوا متمسكين بسنن وعبادة أسلافهم. وقول الرسول: إن

(1) المرجع السابق، ص 194.

(2) المرجع السابق، ص 215.

مصير أجدادهم النار. ويرتبط احترام الأجداد هذا ارتباطاً وثيقاً بتقديس العادات والتقاليد القديمة[1].

ويعالج «مكسيم رودنسون» قضية المسلمين الأوائل وأسباب المعارضة القرشية للدعوة الإسلامية وزعمائها ونتائج هذه المعارضة مثلما فعل صاحباه من قبله وهما «موير» و«مونتجمري وات». ويرى هذا المستعرب أن أول من اعتنق الرسالة المحمدية هم أهل بيته كزوجته خديجة، وابن عمّه عليّ، ومولاه زيد بن حارثة الذي ربما قد لعب دوراً بارزاً في إطلاع محمد على مبادئ الديانة المسيحية التي كانت منتشرة في قبائل «كلب» التي ينتمي إليها. أما خارج هؤلاء فإن الروايات الإسلامية قد اختلفت حول المسلمين الأوائل لأن السبق إلى الإسلام مثَّلَ فيما بعد أهمية قصوى كانت له آثاره في الصراع السياسي التي اندلع إبّان اتساع الأمبراطورية الإسلامية، بل إن لهذا السبق آثاره التي «تخفى على أبناء وأحفاد هؤلاء المسلمين الأوائل في مستقبل الأيام. وبما أن التواريخ الدقيقة لاعتناق هؤلاء النفر للإسلام لا تهم المؤرّخ إلاّ قليلاً فإن عددهم في السنوات الأولى من الدعوة الإسلامية لا يتعدّى الأربعين[2].

ويحذو «رودنسون» حذو بقية زملائه عندما يشير إلى أبي بكر بأنه من المسلمين الأوائل بعد خديجة ويصفه بتاجر ميسور ولكنه ليس غنيّاً، ويصفه كذلك بالحزم والرقة والإخلاص لمحمد منذ إسلامه وحتى آخر يوم في حياته. ثم يشير «رودنسون» إلى دراسة «وات» حول المسلمين الأوائل والتي أشرنا إليها آنفاً، ويعتمد عليها، ولا يورد عليها أية انتقادات ويقبلها كما هي ويصف هؤلاء القوم بأنهم يتمتعون بسعة الأفق وحرية التفكير، وهم وإن كانوا قد اعتنقوا الإسلام بسبب خصائصه الدينية ولكن الأسباب التي دعتهم إلى اعتناقه تعود إلى نظرتهم الحرة تجاه الطبقة الحاكمة المكية، وهذه النظرة الثاقبة تعود بدورها أيضاً إلى أزمة أصولهم ومراهقتهم وعلاقتهم مع العالم الخارجي، وارتباطهم السيِّىء مع النظام الاجتماعي المكي، ونظرتهم الانتقادية للأخلاق السائدة في مجتمعهم وأخيراً استعداداتهم النفسية لذلك[3].

كانت نظرة قريش للدعوة الإسلامية ومعتنقيها معتدلة في بداية أمرها ولم تكن

---

(1) المرجع السابق، ص 216.

(2) RODINSON (M.) Mahomet, op. cit, p. 127.

Ibid, op. cit, p. 130.

(3) ابن هشام، المرجع السابق، ص 264.

تخشى منها أي ضرر طالما كان الرسول لم يهاجم ديانتها، أو يُسفه أحلامها، أو يشتم آباءها وأجدادها. وأورد «رودنسون» مقاطع عن ابن إسحاق تصوّر هذه الفترة تصويراً دقيقاً منها «فلما بادأ رسول الله ﷺ قومه بالإسلام وصدع به كما أمره الله، لم يبعد منه قومه، ولم يردوا عليه ـ فيما بلغني ـ حتى ذكر آلهتهم وعابها، فلمّا فعل ذلك أعظموه وناكروه، وأجمعوا خلافه وعداوته. . . الخ»[1].

ولكن المعارضة تطورت حتى أصبحت شديدة الوطأة عندما أحسّت أن لهذه الحركة الدينية آثارها التي لا تقتصر على الأمور السلبية ولكن سوف تكون لها مفاهيم إيجابية في مستقبل الأيام. ويرى «رودنسون» أن هناك عاملين سيكون لهما أثرهما عند إيضاحهما على مستقبل الدعوة الإسلامية. أمّا العامل الأول فيتعلّق بموقف محمد من آلهة قريش، والعامل الثاني يتعلّق بدوره المرسوم له. ونحن قد أوضحنا في الجزء الثاني من كتابنا هذين العاملين ورددنا عليهما تفصيلاً. ولكننا نريد في هذا السياق الإشارة إلى أن رودنسون عندما أشار إليهما وصل إلى نتيجة مفادها أن المعارضة القرشية قد أصبحت أكثر جدية وقساوة عندما رفض محمد دور الديانات والعبادات القرشية والعربية الأخرى، ولم يرضَ غير الله إلٰهاً الذي لا شريك له في ملكه، وهذه العقيدة المبنيّة على التوحيد المطلق لله مسحت تأثير آلهة قريش واقتلعتها من جذورها، ومن هنا كان يتحتم على المعارضة القرشية الدفاع عن آلهتها ومعتقداتها وسنن آبائها وأجدادها. أما العامل الثاني المتعلّق بدور الرسول فإن قريش قد أدركت أن نجاح محمد الديني سيقوده حتماً إلى القيادة السياسية لبلاده وهو أمر تأباه قريش وترفضه على الدوام رفضها لمن سبقه ممن حاول ذلك.

ونستنتج مما سبق بيانه أن «رودنسون» كان يرجع أسباب المعارضة القرشية إلى العوامل الدينية والسياسية على حدٍّ سواء بالإضافة إلى العوامل الاجتماعية التي تؤدّي حتماً ـ بانتشار الإسلام ومبادئه ـ إلى القضاء على الطبقية المتحكمة في المجتمع المكي.

وإذا كان الحال كذلك، وقد احتدم الصراع بين النبي وأصحابه من جهة وبين قريش وزعمائها من جهة أخرى فهل جرت محاولات للتوفيق بينهما؟.

(1) الطبري، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 1174.

درس المستشرقون هذه المحاولات التوفيقية بكثير من العمق والتفصيل. وحاولوا من خلالها إسباغ الصفة البشرية على الدعوة المحمدية، واستخدموا قصة الآيات الشيطانية كدليل على هذه المصالحة التي لم تؤدّ إلى الغرض المنشود منها، فما هذه القصة يا ترى؟ وما دور المصالحة في تطبيع العلاقة بين مناوئي الدعوة الإسلامية ومعتنقيها؟.

لما دعا الرسول قومه إلى الإيمان بالله، وترك عبادة الأصنام التي لا تنفع ولا تضر، وقد شنّ عليها حملة شعواء، اغتاظ المشركون من هذا التحوّل الخطير في الدعوة الإسلامية، وقاموا بحملة مضادة لها، فأخذوا يجادلون الرسول في صحة رسالته وشرعيتها، وهاجموا الكتاب الذي جاء به، واتهموه بأنه يستقي معلوماته ومعارفه من بعض الأجانب المقيمين بمكة. وقد اشتد الخصام بين الفريقين إلى أن بلغ مداه من الاضطهاد والأذى والعنف. وقد اشتدّت الفتنة عنيفة على المسلمين وتعرّضوا للتعذيب والإكراه المادي والأدبي حتى اضطر بعضٌ منهم إلى الارتداد عن الإسلام تقية وخوفاً. وفي هذه الفترة الحرجة من الدعوة الإسلامية حاول المشركون الاقتراب من الرسول لإيجاد أرضية مشتركة بينهما، وحاولوا إيجاد أرضية صالحة للتفاهم والصّلح. وقد أوردت لنا الروايات الإسلامية تلك المساعي التي بذلها زعماء قريش للتوفيق بين الدين الإسلامي الجديد وبين معتقداتهم القديمة البالية.

وفي هذه المرحلة الدقيقة والحاسمة ظهرت إلى الوجود ما أطلق عليه أهل السيرة وكتب التاريخ والمستشرقون مشكلة الآيات الشيطانية التي ادُّعِيَ أنها قد نزلت للتوفيق بين الأطراف المتصارعة في مكة.

ونحن نورد هذه الشبهات كما أوردها المستشرقون باعتبارها من المطاعن الرئيسة التي ما زالت توجَّه للإسلام ونبيّه إلى يوم الناس هذا. وما قضية الكاتب البريطاني «سليمان رشدي» ببعيدة عنّا، ثم نحاول الرّد عليها طبقاً لما درجنا عليه في المباحث السابقة.

يقول «وليام موير» في هذا الصدد: بعد انقضاء ثلاثة أشهر على هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة واستقبالهم الحسن من قِبَلِ النجاشي ظهروا من جديد في مكة. ورجوعهم هذا قد ارتبط بأكثر مراحل السيرة المحمدية غرابة.

كان هدف محمد هداية قومه إلى دينه الجديد، ولكنه فشل فشلاً ذريعاً في

مشروعه. ولم يبلغ أتباعه في هذه الفترة أكثر من أربعين شخصاً. وقد أصيب بخيبة أمل شديدة، وجوبه بمقاومة عنيفة من قِبَلِ زعماء مكة المبجلين. كان المستقبل مظلماً أمامه، وأصبح يائساً، حزيناً، فحاول الاقتراب من قومه والتودّد إليهم والمصالحة معهم.

ويورد «موير» رواية الطبري حول هذه الواقعة وملخصها أن زعماء قريش كانوا مجتمعين بجوار الكعبة يناقشون قضايا مدينتهم، قدم محمد وجلس في ناد من تلك الأندية وتمنى يومئذٍ ألاّ يأتيه من الله شيء فينفروا منه. فأنزل الله عليه: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ﴾ فقرأها حتى إذا بلغ: ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾ [النجم 19 و20] ألقى عليه الشيطان كلمتين: «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى» فتكلّم بها، ثم مضى فقرأ السورة كلها، فسجد في آخر السورة، وسجد القوم جميعاً معه، ورفع الوليد بن المغيرة تراباً إلى جبهته، فسجد عليه، وكان شيخاً كبيراً لا يقدر على السجود، فرضوا بما تكلّم به وقالوا: قد عرفنا أن الله يحيي ويميت، وهو الذي يخلق ويرزق، ولكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده، إذ جعلت لها نصيباً، فنحن معك. فلما أمسى أتاه جبريل وعرض عليه السورة، فلمّا بلغ الكلمتين اللتين ألقى الشيطان عليه قال: ما جئتك بهاتين، فقال رسول الله: افتريتُ على الله، وقلت على الله ما لم يقل فأوحى الله إليه: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفۡتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ لِتَفۡتَرِيَ عَلَيۡنَا غَيۡرَهُۥ﴾ الخ. فلمّا سمع من كان من المهاجرين من أهل الحبشة أن أهل مكة قد أسلموا كلهم، رجعوا إلى عشائرهم وقالوا: هم أحب إلينا، فوجدوا القوم قد ارتكسوا حين نسخ الله ما ألقى الشيطان[1].

وعندما سمعت قريش أن الله قد نسخ ما كان الشيطان ألقى على لسان نبيّه قالت قريش: ندم محمد على ما كان من منزلة آلهتكم عند الله، فغيّر ذلك وجاء بغيره، وكان ذلك الحرفان اللذان ألقى الشيطان على لسان رسوله قد وقعا في فم كل مشرك، فازدادوا شرّاً إلى ما كانوا عليه[2].

(1) أ ـ Muir (W.) Life of Mahomet, V. II, op. cit, p 150.
ب ـ الطبري، تفسير الطبري، الآية 52 من سورة الحج، الجزء السابع عشر، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الثاني، ص 186 ـ 187.

(2) الطبري، المرجع السابق، ص 188، وأورده موير في المرجع السابق، ص 152.

ويعلّق «موير» على هذه الواقعة قائلاً: «إنه من الواضح أن هذه الهفوة لم تكن حادثة مفاجئة وليست تنازلاً تمّ الحصول عليه بصورة مفاجئة أو ارتكبت بناءً على زلّة لسان ثم سحبت مباشرة. إن عداوة قوم محمد قد ضغطت بقوة على تفكيره... وإن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة لم يك قد مضى على هجرتهم إليها غير ثلاثة أشهر، أجارهم النجاشي في أثنائها وأحسن جوارهم. فلو لم يكن قد ترامى إليهم خبر الصلح بين محمد وقريش لما دفعهم دافع إلى العودة حرصاً على الاتصال بأهلهم وعشائرهم. وقد بقيت هذه التسوية عدة أيام حتى ترامت إلى أسماع المهاجرين بالحبشة ووثقوا بنتائجها»[1].

وبعد تحليل طويل لأوضاع الأصنام بمكة وعلاقتها بالكعبة، وكيفية اعتبار قريش لهذه الأصنام من أنها واسطة وزلفى تقربهم إلى الله، وكيف أن الشعائر المطبقة على الأصنام تماثل تلك المطبقة على الكعبة في موسم الحج يصل «موير» إلى نتيجة مفادها أن محمداً قد تبرّأ من التسوية التي أبرمها مع زعماء قريش، وأن الشيطان قد ضلّله، وأن كلمات التسوية ليست جزءاً من الوحي الذي تلقاه عن الله، وهكذا صحّح هذه الهفوة التي أصبحت بدورها في طي النسيان. ونسخت هذه الآيات الشيطانية وحلّت محلها آيات أخرى تندد بالأصنام كاللّات والعزّى، ومناة الثالثة الأخرى، وما هي إلاّ أسماء سمّوها هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان. كما أن إنكار التسوية نجم عنها زيادة اضطهاد المسلمين ومن هنا كان رجوع المسلمين وهجرتهم من جديد إلى الحبشة[2].

ويعالج «مونتجمري وات» مسألة الآيات الشيطانية بذات المنهج الذي سلكه «وليام موير» ويشير منذ البداية إلى إنكار المسلمين لها باعتبار أن رسولهم قد أخبر منذ البدء بالمضمون الكامل لعقيدة الإسلام فكان من الصعب عليهم ألاّ يروا في الآيات الشيطانية خروجاً من عقيدة الإسلام. ولكن «وات» يعزز ذلك الرأي الذي قال به جل المستشرقين من أن حقيقة التوحيد التي نادى بها الرسول في بداية دعوته كان غامضاً. ولم ير بعد أن قبول هذه المخلوقات الإلٰهية كان يتعارض مع التوحيد الذي ينادي به. وكان يعتبر اللات والعزى وغيرها من الأصنام كائنات سماوية أقل

---

(1) Muir (W.) Life of Mahomet, op. cit, p. 154.

(2) Ibid, pp. 156 - 160. بتصرف كبير،

من الله، كما اعترفت اليهودية والمسيحية بوجود الملائكة، ومن هنا كانت الآيات الشيطانية لا تدل على أي تقهقر واع للتوحيد بل هي تعبير عن النظريات التي دافع عنها محمد دائماً[1].

ثم يتساءل «وات» عن مدى قيمة الآيات الشيطانية من الناحية السياسية. وهل كان اعتراف محمد بشفاعة أصنام قريش كان بهدف التخفيف من تأثير الزعماء القرشيين المعارضين له ولكسب أكبر عدد من الأتباع؟.

ويجيب «وات» عن تلك التساؤلات استناداً إلى رسالة عروة إلى عبد الملك بن مروان والتي أوردها الطبري كاملة في تاريخه وتفسيره. واستند إليها «كايتاني» في حولياته والتي تفيد أن قريش عرضت تسوية سلميّة على محمد إذا ذكر آلهتهم بخير. ويضيف هنا «وات» تحليلاً أكّد فيه صحة واقعتين حصلتا في هذه الفترة، **أولاهما**: إن محمداً رتّل في وقت من الأوقات الآيات التي أوحى بها الشيطان على أنها جزء من القرآن لأنه لا يمكن أن تكون القصة قد اخترعها مسلمون فيما بعد أو دسّها غير المسلمين. **وثانيتهما**: إن محمداً أعلن فيما بعد أن هذه الآيات لا تعتبر جزءاً من القرآن ويجب استبدالها بآيات تختلف عنها كثيراً في مضمونها[2].

ثم يستطرد «وات» في تحليل نتائج الآيات الشيطانية التي أقرّ أصلاً بوجودها عندما يرى أن نسخ الآيات الشيطانية مرتبط بفشل التسوية التي أجراها مع قريش ولا شيء يسمح بالاعتقاد أن محمداً قد استسلم لخداع المكيين، ولكنه انتهى به الأمر إلى إدراك أن الاعتراف ببنات الله يعني إنزال الله إلى مستواها. وعبادة الله في الكعبة لم تكن في الظاهر تختلف عن عبادتها في نخلة والطائف وقديد، ولكن هذا يعني أن رسول الله لم يختلف كثيراً عن كهانهم وأنه لم يكن يرى نفسه مدعوّاً لأن يكون تأثيره أعظم من تأثيرهم، وينتج عن ذلك أن الإصلاح الذي عمل له من كل قلبه لن يتحقق[3].

وهكذا لم يرفض محمد عروض المكيين لأسباب زمنية ـ يقول وات ـ ولكنه رفض عروضهم لأسباب دينية حقيقية. ليس لأنه لم يثق بهم مثلاً أو لأنه لم يبق شيء

(1) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 170.
(2) المرجع السابق، ص 168.
(3) المرجع السابق، ص 172.

من مطامحه الشخصية بل لأن الاعتراف بآلهتهم يؤدي إلى فشل قضيته والمهمة التي تلقاها من الله. ولا شك في أن الوحي قد نبّهه إلى ذلك، كما أنه من الممكن أن يكون قد شعر بخطئه بهذا الصدد قبل نزول الوحي[1].

ويرد «مكسيم رودنسون» مسألة الآيات الشيطانية في معرض حديثه عن التسويات التي عرضت على الرسول من قِبَلِ زعماء قريش لإيجاد تقارب بين عبادة الله ودور الأصنام فيها. ويؤكد «رودنسون» منذ البداية صحة رواية الآيات الشيطانية لأن المسلمين الأوائل ـ حسب قوله ـ لم يخترعوا مطلقاً قصة من هذا النوع للشك في مجمل الوحي الإلٰهي. ثم يورد هذه القصة طبقاً لما أورده الطبري في تاريخه[2]، وهي مشابهة في خطوطها العريضة لتلك التي أوردها «وليام موير». ثم يعلّق «رودنسون» عليها قائلاً «إن لا شعور محمد هو الذي دفعه إلى اقتراح صيغة تسوية ستؤدي إلى إجماع قومه. فهذه الغرانيق العلى تشابه الملائكة والجن باعتبارها آلهة ثانوية لله. وهذه الآلهة يطلق عليها أيضاً «بنات الله». ومن جهة أخرى فإن دعوة محمد الجديدة يستبين منها بوضوح عدم وجود أفكار ثورية فيها، وأن الملّة الجديدة تحترم وتبجّل آلهة المدينة وتعترف بشرعية عبادتها وآلهتها[3].

ولكن تورط محمد في هذه التسوية أبَانَ عن مساوئها بسرعة. فالملّة الجديدة التي يدعو إليها تفقد أصالتها. وسيلاحظ اليهود والنصارى أن محمداً قد عاد إلى الوثنية القديمة. ثم ماذا يتبقّى من الخوف باليوم الآخر إذا تدخّلت هذه الأصنام بشفاعتها؟ وما هي السلطة التي ستبقى لرسول الله طالما يستطيع أي كاهن لهذه الأصنام أن يخالف رسالته؟. لقد أخِذَتْ هذه التساؤلات جميعاً بعين الاعتبار ـ كما يقول رودنسون ـ يضاف إليها إنكار أتباعه لهذه التسوية خاصة عندما قال أبو أحيحة سعيد بن العاص: «أخيراً ذكر ابن أبي كبشة آلهتنا بخير».

ويستمر «رودنسون» في تحليل هذه الآيات الشيطانية المزعومة عندما يبين خطورة الرجوع عن هذه التسوية التي كادت تؤدي إلى إجماع قريش على إيجاد أرضية مشتركة بينها وبين الرسول. ذلك أن العودة عنها يعني ببساطة قطع أي صلة مع الطرف

---

(1) المرجع السابق، ص 172.

(2) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 1192.

(3) RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 136.

الآخر، وتضع الإنسان في موقف صعب إما أن يكسب كل شيء أو يخسر كل شيء. فمن الناحية الإيديولوجية فإن الرجوع عن التسوية معناها التنديد بآلهة قريش باعتبارها أسماء خالية من أية مضامين موضوعية. وهذا في حدّ ذاته يعني أن عبادتهم لا قيمة لها. ومن جهة أخرى فلو استمرّ محمد في هذه التسوية فإن الأمر يعني الانضمام إلى كهانهم واتباعهم الأمر الذي سيؤدي إلى السقوط في أحضان الوثنية والشرك بالله. وهكذا قطع محمد هذه التسوية بهجوم مضاد عنيف. وتذكر المصادر الوثيقة أن الاضطهاد الحقيقي لأتباع محمد قد بدأ منذ هذه اللحظة ـ وذلك عندما ذكر طواغيتهم ـ خاصة وأن سلاح القهر والاضطهاد قد تعزّز بقدوم أناس من الطائف من قريش لهم أموال أنكروا ذلك على محمد واشتدّوا عليه وكرهوا ما قال، وأغروا به من أطاعهم فانصفق عنه عامة الناس فتركوه إلاّ من حفظه الله منهم وهم قليل[1].

هذه هي قصة الآيات الشيطانية وآثارها لدى هؤلاء المستشرقين الثلاثة وأضرابهم الآخرين، وسنتعرّض مستقبلاً لتفنيدها وإبطال مزاعم القائلين بها. وسنضرب صفحاً عن ذكر التسويات الأولى التي قيل إن قريشاً حاولت عرضها على الرسول والتي رفضها بتصميم وعزم بالغين لأنه لا جديد فيها من الناحية التحليلية، ولأن المستشرقين قد أوردوها في مصادرهم طبقاً للروايات والأسانيد الإسلامية.

ولكن الذي يهمنا في هذا السياق أن نتيجة فشل هذه التسويات جميعاً ـ الحقيقة منها أو المزعومة ـ قد أدّت إلى نتائج بالغة الأهمية في مستقبل الدعوة الإسلامية. ولعلّ أهم هذه النتائج هجرة المسلمين إلى الحبشة أولاً ثم هجرتهم إلى المدينة ثانياً.

عالج «موير» هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة باختصار شديد خال من التحليل والتعليل. وأرجع أسباب هذه الهجرة إلى ما لاقاه أصحاب رسول الله وأتباعه من عنت واضطهاد في مكة. خاصة أولئك الذين لا عائلات قوية ينضوون تحت حمايتها. وهكذا سمح محمد لأتباعه بالهجرة إلى الحبشة، وبقي هو في مكة لما هو فيه من العافية. وقال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم مخرجاً مما أنتم فيه. فخرج عند ذلك

---

(1) أورد رودنسون هذه الرواية نقلاً عن تاريخ الطبري، المرجع السابق، ص 1180.

المسلمون إلى أرض الحبشة، مخافة الفتنة، وفراراً إلى الله بدينهم، وهذه هي الهجرة الأولى للحبشة[1].

ويحدثنا «موير» أن الحبشة كانت معروفة للعرب باعتبارها إحدى البلدان التي يتاجرون سنوياً معها. وفي السنة الخامسة من البعثة النبوية وبالتحديد في شهر رجب غادر مكة أحد عشر رجلاً بعضهم راكبين وبعضهم الآخر راجلين، أربعة منهم تصحبهم زوجاتهم في اتجاه ميناء «شعيبة» وهناك امتطوا سفينتين أقلّتهم إلى الحبشة مقابل نصف دينار لكل واحد منهم. وكان من بين هؤلاء المهاجرين عثمان بن عفّان مصحوباً بزوجته رقية ابنة محمد، وعبد الرحمٰن بن عوف، والزبير بن العوام. وكان قائد هذه الجماعة عثمان بن مظعون. وقد مرّت رحلتهم بسلام واستقبلوا استقبالاً حسناً من النجاشي وشعبه وأطلق على هذه الهجرة «الهجرة الأولى» تمييزاً لها عن الهجرة الثانية[2].

ويرى «موير» أن لهذه الهجرة أهمية كبرى في تاريخ الإسلام. فقد تأكد لأهل مكة صدق وإخلاص أتباع محمد، وتصميمهم الأكيد على التضحية ببلادهم وأرواحهم في سبيل المبادئ التي آمنوا بها. ولعلّ تصميمهم هذا للتضحية في سبيل الله، واضطهاد إخوانهم لهم في سبيل عقيدتهم هو الذي أسبغ عليهم العطف والمودّة في أنحاء الجزيرة العربية، وكان سبباً لاستقبالهم الحسن من قِبَلِ النجاشي وشعبه. وقد فتحت هذه الهجرة آفاق المستقبل للهجرة الكبرى نحو المدينة. وأثارت هذه الهجرة انتباه محمد إلى الاقتراب أكثر فأكثر إلى الديانة المسيحية وتفضيلها. ولو لم يُقَدَّم لمحمد ملجأ عربي فإن الرسول نفسه ربما هاجر هو الآخر إلى الحبشة. ولو كان الأمر كذلك لتضاءلت المحمدية إلى هرطقة مسيحية، ولأصبحت سريعة الزوال شأنها في ذلك شأن العقيدة المونوتنسمية[3] Montanism.

ولم تنقض ثلاثة أشهر على هجرة أولئك النفر من المسلمين إلى الحبشة حتى عادوا إلى الظهور من جديد في مكة وذلك بسبب ما تناهى لهم من إسلام قريش طبقاً لنتائج الآيات الشيطانية.

---

(1) موير، المرجع السابق، بالإنجليزية، ص 132. وقد استقى موير هذه المعلومات حرفياً من ابن هشام، المرجع السابق، ص 321.

(2) Muir, Life of Mahomet, op. cit, p. 133.

(3) Ibid, op. cit, p. 134.

وبعد أن يعرض «موير» ظروف وملابسات الآيات الشيطانية طبقاً لما أوردناه، ويؤسّس عليها النتيجة المنصوص عليها في الفقرة السابقة، يرى أن هؤلاء المهاجرين عندما اقتربوا من مكة وجدوا النزاع على أشدّه بين محمد وقريش وذلك بعد انسحابه من التسوية التي أقرّها معهم والتي كانت من نتيجتها زيادة اضطهاد قريش للمسلمين. وبعد أن تشاور هؤلاء النفر مع بعضهم قررّوا الدخول إلى مكة وزيارة بيوتهم، فإذا تعرّضوا إلى سوء عادوا من جديد إلى الحبشة. وهكذا دخلوا جميعاً مكة تحت حماية أقاربهم وأصدقائهم إلا عبد اللّه بن مسعود الذي قيل عنه أنه لا أقارب له يحمونه ولا أصدقاء له يجيرونه فقد عاد بعد قليل إلى الحبشة[1].

عالج «مونتجمري وات» هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة، وشكك في تاريخ حصولها. وأكّد أنها قد حصلت بعد تلاوة الآيات الشيطانية ونسخها. كما شك في حصول هجرتين إلى الحبشة. واستند إلى تحاليل «كايتاني» في حولياته الذي ينفي هو الآخر حصول الهجرتين إلى الحبشة استناداً إلى رأي ابن إسحاق الذي لا يقول صراحة بوجود هجرتين. ولم يذكر جماعة عادت من الحبشة لتهاجر من جديد مرة ثانية. وإن أورد قائمتين بأسماء المهاجرين لقوله «وكان أول من خرج من المسلمين» ثم يذكر قائمة صغيرة، ويردف قائلاً: «ثم خرج جعفر بن أبي طالب، وتتابع المسلمون».

وبعد أن يعرض «وات» آراء ابن إسحاق حول هاتين القائمتين وأنه ـ أي ابن إسحاق ـ يشك فيهما أيضاً، يؤكد أنه لم تحدث إلا هجرة واحدة على مراحل استغرقت عدة سنوات. ثم يقدم «وات» تفسيراً عن كيفية وصول قائمتين من المهاجرين إلى الحبشة لأن ذلك يساعد بقوة على تأكيد النظرية القائلة بوجود هجرة واحدة مستمرة. ويتلخّص هذا التفسير في قيام عمر بن الخطاب في السنة الخامسة عشرة للهجرة بتعديل نظام الأعطيات الذي كان يعتمد على الأسبقية إلى الإسلام. وكان المسلمون الأوائل طبقاً لتواريخ اعتناقهم الإسلام يتقاضون أكبر الأعطيات ويأتون في الترتيب بعد زوجات الرسول وأقاربه. وكانت هذه القائمة «المفضَّلة» تتألف من المهاجرين الذين اشتركوا في الهجرة. وكل من برهن على قيامه بهجرة أو هجرتين ينال شرفاً رفيعاً يؤهّله لاحتلال أرفع درجات النبل في الإسلام. ولكن عمر بن الخطاب

(1) Ibid, op. cit, p. 160.

عدّل من هذا النظام وأصبح المشتركون في معركة بدر يأتون في الترتيب بعد زوجات الرسول وأقربائه[1].

ثم إن الرسول أرسل إلى أتباعه في الحبشة في السنة السابعة للهجرة للالتحاق به بالمدينة لتقوية مركزه، وهكذا استقبلوا استقبالاً حسناً ونالوا جزاءً من فيء خيبر الذي استولى عليه الرسول لتوّه.

ويفترض «وات» أن النبي ربما أطلق لفظ الهجرة على مغامرة الحبشة اعترافاً بموقف جعفر الكريم وصحبه، واستحقوا بذلك أن يعاملوا كمهاجرين وأن يكونوا أنداداً للذين أعطوا هذا اللقب. ولقد أتاح هذا، لسوء الحظ، لبعض الناس الذين لم يهاجروا إلى الحبشة إلا لفترة قصيرة، ثم قاموا بالهجرة من مكة إلى المدينة، أن يدعوا بأنهم هاجروا مرتين، وقد استطاع محمد أن يعالج ذلك نوعاً ما بقوله: «والآخرون أيضاً هاجروا إلى الحبشة»[2].

ويحلل «وات» أسباب الهجرة إلى الحبشة تحليلاً أعمق بكثير مما فعله «وليام موير». وهو ينفي منذ البداية سبب الهجرة العائد إلى الاضطهاد والمشقات، لأن معظم هؤلاء المهاجرين ينتمون إلى قبائل قوية تستطيع حمايتهم ودفع الأذى عنهم. ثم إنه لو كان سبب الهجرة إلى الحبشة هو الفرار من الاضطهاد فلماذا بقي بعضهم فيها حتى السنة السابعة بعد الهجرة بينما كان باستطاعتهم اللحاق بمحمد بكل اطمئنان في المدينة؟ علماً بأنه ليس هناك ما يدل على أن النبي قد أمرهم بالبقاء في تلك الأصقاع حتى دعاهم إلى المدينة.

وربما يكون هناك سبب آخر غير الهروب من الاضطهاد دعا أولئك النفر إلى الهجرة إلى الحبشة وهو خشية الرسول عليهم من الارتداد عن الإسلام خاصة أن فكرة الهجرة كانت بناءً على نصيحته وبمبادرة منه. ولكن «وات» يطرح هذا السبب جانباً. ويفترض أنه ربما كان السبب الدافع إلى الهجرة إلى الحبشة هو التجارة خاصة أن الحبشة تقع ضمن نطاق فلك مكة التجاري، وأن هؤلاء المهاجرين مكثوا في الحبشة اثنتي عشرة سنة وحصلوا على رزقهم بنشاطهم التجاري. ولكن «وات» يرى هذا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 161.

(2) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 178 ـ 181 بتصرف.

السبب ضعيفاً هو الآخر، ويبحث عن سبب آخر ربما يكمن في أن يكون جزءاً من مخطط بارع وضعه محمد آملاً في مساعدة حربية تأتي إليه من الأحباش كما أمل جده في الاستفادة من مساعدة على يد أبرهة. ويرى «وات» قبول هذا الاحتمال بصورة عامة خاصة بعد اندلاع الصراع العسكري بين بيزنطة وفارس، ووقوف مكة على الحياد، ورغبة الأحباش في إضعاف تجارة مكة مع الفرس، ولكن هذا السبب بالرغم من إغرائه ووجاهته فإنه لا يفسر سر بقاء المسلمين طويلاً في الحبشة،

وأخيراً يقدم «وات» سبباً خامساً يراه مقنعاً لتفسير هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة وهو تفادي الرسول للانقسام القوي في الرأي الذي اندلع داخل الأمة الإسلامية الناشئة والقضاء عليه في مهده.

ويفسر «وات» هذا السبب بوجود بعض المسلمين من ذوي المكانة والنفوذ والرأي كـ«عثمان بن مظعون» الذي كان زعيم هذه الفئة المهاجرة، والذي حرّم الخمر على نفسه في الجاهلية، والذي حاول إدخال نزعة دينية في الإسلام لم يوافقه عليها محمد. وبالتالي فإنه يعتبر زعيماً لجماعة من المسلمين المنافسين للجماعة التي كان يقودها أبو بكر. والدليل على ذلك أن الخليفة عمر ـ حسب قول ابن سعد ـ ظل بعد وفاة محمد وأبي بكر لا يحترم عثمان لأنه مات على سريره وهذه الملاحظة ـ كما يقول وات ـ من بقايا العداوة بين ابن مظعون وجماعة أبي بكر وعمر.

ثم يضرب «وات» مثلاً آخر على وجود الفرقة والشقاق بين الجماعة الإسلامية الأولى وهي هجرة خالد بن سعيد (من عبد شمس) إلى الحبشة، وعدم رجوعه قبل فتح خيبر، ويبدو أنه أظهر بعض العداوة لأبي بكر بعد وفاة محمد، وهذا دليل على أن هناك فئة كانت تعارض أبا بكر.

ويصل «وات» أخيراً إلى خاتمة مفادها أن الخلاف بين الجماعة الإسلامية الأولى لم يبلغ درجة عالية من الحدّة، وأن للأسباب الأخرى أثراً في الهجرة أيضاً. ولكن من المؤكد أن المهاجرين إلى الحبشة كانوا رجالاً تملؤهم معتقدات دينية صحيحة. وكان بعضٌ منهم أمثال عثمان بن مظعون وعبيد اللّه بن جحش قد آمنوا بهذه المعتقدات قبل ظهور محمد كنبي. ولا يمكن لأمثال هؤلاء الرجال أن يرضوا بسياسة أبي بكر القائمة على أنه قد عيّن ليكون خليفة محمد. وهذه السياسة من الممكن أن تكون قد فرضتها الإرادة الملحّة لجعل محمد زعيماً سياسيًّا ودينيًّا، وذلك بسبب الأهمية الاجتماعية والدينية لرسالته. ومهما كانت سياسة أبي بكر فإن محمداً قد أقرّها بدون شك.

وربما كانت الإشارة إلى أن محمداً هو الذي اتخذ هذه المبادرة محاولة لإخفاء دوافع شريرة بين الذين تركوه في مكة وليس من الضروري مع ذلك تفسير المعطيات بهذا المعنى. فلقد رأى محمد بسرعة ظهور انقسام فعمل على اجتثاث جذوره، فأشار بالسفر إلى الحبشة لتأييد مخطط للمحافظة على مصالح الإسلام، وهو مخطط لإنزال نجهل طبيعته الحقيقية لأن نجاحه كان ضئيلاً في تحقيق أهدافه الظاهرة. ويدل الصلح السريع نسبياً بين عثمان والعائدين إلى مكة قبل الهجرة إلى المدينة على أنه لم يحدث قط انقطاع تام بينهم وبين محمد فقد انتهوا بقبول سلطة محمد ومكانة أبي بكر فحاربوا بشجاعة كمسلمين في معركة بدر[1].

يتعرّض «مكسيم رودنسون» لهجرة المسلمين إلى الحبشة ويصفها بأنها حادثة من الصعب تسليط الضوء عليها طبقاً للروايات المختلفة التي سلطت عليها والمشوبة دوماً بالمصالح والمفاهيم المتأخرة التي أُسبغت عليها. ويساند رودنسون ما ذهب إليه «وات» من أن هذه الهجرة قد حصلت بعد قصة الآيات الشيطانية التي اتخذ الرسول بمقتضاها موقفاً حازماً من آلهة قريش. ثم يورد بداية هذه الهجرة وأسبابها طبقاً للروايات الإسلامية ويقتبس رواية الطبري بحذافيرها والتي ورد فيها: «واشتدوا عليه، وكرهوا ما قال، وأغروا به من أطاعهم فانصفق عنه عامة الناس فتركوه، إلا من حفظه الله منهم وهم قليل. فمكث بذلك ما قدّر الله أن يمكث ثم ائتمرت رؤوسهم بأن يفتنوا من تبعه عن دين الله من أبنائهم وإخوانهم وقبائلهم، فكانت فتنة شديدة الزلزال على من اتبع رسول الله ﷺ من أهل الإسلام، فافتتن من افتتن، وعَصَمَ الله منهم من شاء. فلما فُعِل ذلك بالمسلمين أمرهم رسول الله ﷺ أن يخرجوا إلى أرض الحبشة. وكان بالحبشة ملك صالح يقال له النجاشي لا يظلم أحد بأرضه. وكان يثني عليه مع ذلك. وكانت أرض الحبشة متَّجراً لقريش يتَّجرون فيها رفاغاً من الرزق وأمناً ومتجراً حسناً فأمرهم بها رسول الله ﷺ فذهب إليها عامتهم لما قهروا بمكة وخاف عليهم الفتن ومكث هو فلم يبرح...»[2].

ويستنتج «رودنسون» من النص السابق أن المهاجرين إلى الحبشة كانوا من ذوي

---

(1) المرجع السابق، ص 182 ـ 189 بتصرف شديد.

(2) أ ـ رودنسون، محمد، المرجع السابق، بالفرنسية صفحة 142 ـ 143.

ب ـ الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 1180 ـ 1181.

الإيمان الضعيف، وممن يخاف عليهم الفتنة. ومن هنا كان اعتبار هذه الهجرة بأخرة ليست مجداً وسبقاً في الإسلام. ولكن يبدو على بعض المهاجرين أنهم من ذوي الإيمان الصادق والعزيمة القوية. وربما كان سبب الهجرة هو محاولة الرسول إبعاد مَنْ كانوا يريدون زرع الفتنة والشقاق بين الجماعة الإسلامية وذلك طبقاً لتحليلات مونتجمري وات، خاصة أن زعيم المهاجرين إلى الحبشة هو عثمان بن مظعون من قبيلة جمح الذي سلك طريق الزهد قبل ظهور الإسلام، وقد امتنع عن شرب الخمر قبل تحريمها وحاول اعتزال النساء حتى اشتكت زوجته إلى عائشة. وعندما اعتنق الإسلام كان صحبة ابنه وأخويه وثلاثة من أبناء عمّه وقد هاجروا جميعاً إلى الحبشة. وربما كان هذا الشخص يتمتع باستقلالية في الرأي، ويحمل ذات الأفكار التي ينادي بها محمد خاصة أنه قد اجتمع حوله جمع من الحنفاء الذين انضموا جميعاً إلى محمد، وربما كانت هذه المجموعة بما لها من أفكار مشابهة لرأي الرسول كانت تخالفه في بعض الآراء ولا تخضع لبعض توجيهاته وإرشاداته، وربما قادت هذه المعارضة الصغيرة الاتجاه المضاد لأبي بكر وعمر، خاصة أن عمر كان يلوم عثمان لأنه مات على فراشه وكان يعتبر الهجرة إلى الحبشة نوعاً من الهروب[1].

ثم يستطرد «رودنسون» في رواية الهجرة إلى الحبشة طبقاً لما أورده أسلافه من المستشرقين، ويشك هو الآخر في وجود هجرتين للحبشة. ولا ينكر أو يقرّ بواقعة إرسال قريش وفداً من بينها إلى النجاشي لاسترداد المهاجرين لأنه يرى أن المؤرخين تناولوا هذه القضية بكثير من التناقض والاختلاف. ويرى «رودنسون» أن قائمة المهاجرين إلى الحبشة قد زيد فيها كثيراً مؤخراً. فربما كانت الدفعة الأولى لم تزد على خمسة عشر شخصاً، لأن الجماعة الإسلامية الصغيرة الباقية في مكة لا تزيد على الأربعين رجلاً والعشرين امرأة. وقد احتملت بصبر وعزيمة الاضطهاد والأذى اللاحق بها حتى حققت أخيراً نجاحاً باهراً وذلك عندما انضم إليها حمزة أولاً وعمر بن الخطاب ثانياً[2].

يعالج أصحابنا الثلاثة السيرة النبوية بعد وفاة خديجة وأبي طالب بشيء من السرْد التاريخي الخالي من التحليلات والشكوك التي دأبوا عليها. وأكّدوا ضروب المعاملة

(1) RODINSON, op. cit, p. 144.

(2) Ibid, op. cit, p. 145.

السيّئة التي لاقاها الرسول بعد وفاة عمّه. وحلّلوا الحزن الدفين الذي لحق به بعد وفاة زوجته. ووصفوا وضعه العام بالصعب والدقيق، وتعرضوا إلى ذهابه إلى الطائف لمحاولة إيجاد أنصار هناك لدعوته، وعودته منها دونما نتيجة إيجابية لمصلحته. كما تعرّضوا إلى واقعة التقائه بالجن إبّان دعوته ووصف «موير» هذه الواقعة بأنها ربما كانت حلماً أو أمراً نابعاً من عصبيته وخياله القلق في هذه الفترة[1]. وأهمل «وات» هذه الواقعة كما أهملها صاحبه «رودنسون» هو الآخر جملة وتفصيلاً. كما أشار هؤلاء المستشرقون إلى محاولة الرسول إفهام قومه بالمكاسب السياسية التي سيحققونها لو انضموا إلى دعوته ورفضهم ذلك، الأمر الذي حدا به إلى عرض نفسه على القبائل الأخرى التي رفضت هي الأخرى دعوته خاصة بعد أن رفض عرضاً تقدمت به إحدى القبائل لمساعدته شريطة أن يسلمها الحكم والسلطان بعده، ورفض ذلك العرض بقوله لهم: «إن الأمر لله يضعه حيث يشاء» وردّهم عليه بقولهم: «أفتهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا». وهكذا فشلت التسوية والمساومة من أساسها[2].

وبعد فشل مشروع الطائف والقبائل العربية الأخرى يتجه الرسول صوب المدينة، وبعد المفاوضات المعروفة بينه وبين بعض أهل يثرب ومبايعتهم له وتعهدهم بحمايته ورعايته مع أصحابه، يأمر أصحابه بالهجرة إلى المدينة، ويتخذ الإجراءات اللازمة لمغادرة مكة. وهنا يتعرض «موير» إلى واقعة إسراء الرسول، وبعد أن يسردها طبقاً للروايات الإسلامية، ويشير إلى آثارها بين أهل قريش وأتباعه يعلق عليها بأنها عبارة عن خيال، خاصة أن وصف السماوات ومن فيها يتسم بطابع الرومانسية[3]. ولا يتعرض «وات» لواقعة الإسراء والمعراج وكذلك «رودنسون» لأنهما لا يبتغيان مناقشة هذه الأمور التي لا يتقبلها عقلاهما ومن ثمّ لا يريدان جرح شعور المسلمين عندَ رفضهما لها.

ولعله من المفيد أن نشير هنا إلى واقعة حضور العباس لاجتماع العقبة الثانية. فقد أكّدت المصادر الإسلامية حضوره اجتماع النبي بأهل يثرب ونسبوا إليه خطبة

(1) Muir, Life of Mahomet, op. cit, p. 204.

(2) RODINSON, Mahomet, op, cit, p. 169.

(3) Muir, Life of Mahomet, op. cit, p. 221.

مفادها أنه وعشيرته قد منعوه من قومه، وحمّلهم مسؤولية حياته ومصيره، وقد أشار «موير» إلى هذه الواقعة طبقاً لرواية ابن هشام دونما تعليق عليها[1]. ولكن «مونتجمري وات» يرفض هذه الواقعة بأدلة سائغة ويفترض في نهاية تحليله أن زيارة العباس للعقبة صحبة محمد هو اختراع محض استخدمته الدعاية العباسية[2].

وعند هذه النقطة تبدأ الهجرة إلى يثرب ويصفها «موير» بدون تحليل وينفي حصول أي اضطهاد لعائلات الرسول أو المهاجرين. أما «وات» فإنه يصف دوافع الهجرة إلى المدينة بأنها ترقّب مستقبل أفضل فيها وليس هروباً من الاضطهاد لأنه يرى أن كتب التاريخ لا تشير إلى أي أثر لظهور موجة جديدة من الاضطهاد قبل الهجرة إلى المدينة باستثناء حادثة أبي سلمى[3] والشتائم التي وجّهت لأبي بكر ومحمد نفسه[4].

وهكذا هاجر أتباع الرسول دونما حوادث تذكر، وهاجر هو الآخر صحبة صاحبه أبي بكر بعد أن تخفّيا عن الأعيان ثلاثة أيام ووصلا سالمين إلى المدينة التي استقبلتهما استقبالاً حافلاً، وفي هذه المرحلة تبدأ السيرة النبوية بعد الهجرة بما لها من جلائل الآثار وعظيم الأعمال لا يزال العالم يعيش في كنفها إلى الآن. وستكون هذه المرحلة موضوعاً نهائيّاً لدارستنا للسيرة طبقاً للمنظور الاستشراقي، ولكن قبل البدء في ذلك علينا أن نرد على شبهات وتحاليل المستشرقين بعد أن أوردناها لك بالتفصيل وذلك على النحو التالي:

ناقش المستشرقون الثلاثة ظاهرة الوحي القرآني. واتفقوا جميعاً على أن القرآن ليس منزّلاً من الله على رسوله، ولكنه عبارة عن خيال خلاّق، كامن في اللاشعور، يردده محمد وهو يعتقد جازماً أنه يأتي إليه من خارج ذاته. ونحن حاولنا في الجزء الثاني من كتابنا إيراد آراء المستشرقين حول ظاهرة الوحي الإلهي ثم الرد عليها

---

(1) Ibid, op. cit, p. 234.

(2) مونتجمري وات، محمد في مكة، المرجع السابق، ص 233.

(3) أراد «وات» الإشارة إلى الاضطهاد اللاحق بأبي سلمة بن عبد الأسد، وكان من المهاجرين إلى الحبشة ثم عاد إلى مكة، قد استجار بأبي طالب لحمايته. واعتراض قريش على هذه الحماية، وقيام أبي لهب بالدفاع عنه حتى اضطرت أخيراً إلى تركه وشأنه تحت حماية خاله أبي طالب، ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 371.

(4) مونتجمري وات، المرجع السابق، ص 235.

تفصيلاً. وسوف نتعرّض في هذا المقام إلى الرد عمّا ورد على لسان المستشرقين حول هذه الظاهرة من حيث خصوصيتها المتعلقة بالسيرة النبوية.

فهذا «مونتجمري وات» و«رودنسون» يتحدثان عن كيفية نزول الوحي للمرة الأولى ويوردان بعض الروايات المرفوعة إلى عائشة عن الزهري عن عروة بن الزبير، ويستنتج وات بعد ذلك أن تفسير المسلمين المعتاد «للرؤيا الحقيقية» هي رؤية النبي لجبريل. ولكن هناك أسباب تدعو إلى القول: إن محمداً فسّر في بداية ما رآه بأنه الله نفسه، لأنه لم يرد ذكر لجبريل في القرآن إلا في الفترة المكية، وإن الذي يدل عليه السياق هو «الله» وبغير ذلك تكون العبارة ركيكة. وأن عبارة: «فجاءه الحق» تؤيد ذلك، إذ إن «الحق» أحد الطرق التي يشار بها إلى الله[1].

ولعلّ أهم انتقاد يوجّه لرأي «وات» أنه لم يختر لرواياته الأصح سنداً ومتناً من خلال العديد من الروايات الأخرى المشابهة للموضوع المراد دراسته، ثم الجمع بين هذه الروايات المبثوثة في سيرة ابن هشام والبخاري، واختار روايات الزهري التي أوردها الطبري في تاريخه إذ لو رجع إلى رواية ابن هشام مثلاً لوجد أن الرسول خرج إلى غار حراء في الشهر الذي أراد الله تعالى به فيه ما أراد من كرامته، جاءه جبريل عليه السلام بأمر الله تعالى وهو نائم بنمط من ديباج فيه كتاب، فقال: اقرأ، قال: قلت: ما أقرأ؟... إلخ»[2]. وهكذا ذكرت في هذه الرواية اسم «الملك». ولكن «وات» اختار رواية الزهري الموجودة في تاريخ الطبري لأنها خالية من ذكر «الملك» ثم رتّب عليها النتائج التي أتينا على ذكرها. كما أن الروايات المبثوثة حول هذا الموضوع في كتاب البخاري تشير جميعها إلى «الملك» الذي أتى بالوحي للرسول. وقد حاول «وات» الاستنتاج من خلال رواية الزهري أن ما رآه الرسول في بدء الوحي كان الله تعالى، ولكنه يفند هذا الاستنتاج من أساسه لأن رؤيا الله تتناقض مع الآيات التي تنفي ذلك.

خاصة قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ ثم يستنتج «وات» كذلك أن ما ورد في سورة النجم: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَـٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾ [النجم: 18] يحتمل تفسيراً آخر لا علاقة له برؤية الله مباشرة، وإنما كل ما رآه هو رمز لعظمة الله وجلاله. ويفسّر الآية: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم: 11]. والتي يراها أنها قد أضيفت بأخرة ـ ولا ندري

---

(1) المرجع السابق، ص 79.

(2) ابن هشام، السيرة النبوية، المرجع السابق، ص 236.

كيف تمّ ذلك ـ توحيَ بتطور آخر لهذه النظرية، أي أنه بينما رأت العينان الآية والرمز فإن القلب رأى المرموز. فإذا كان محمد قد فسّر أولاً ما رآه أنه رؤيا مباشرة لله فهذا يعني على الرغم من أن تفسيره هذا لم يكن عين الصواب، فإنه في جوهره لم يكن خطأ، وربما كان من الأفضل إذاً أن نترجم الآية «إن القلب لم يخطئ بالنسبة إلى ما رآه الرجل» وبهذه الطريقة يحاول «وات» أن يتجنب القول: إن الرؤيا لجبريل، وغرضه من ذلك بيّن وواضح تمام الوضوح إذ إن العمل على نفي رؤية الرسول لجبريل وهو من الأمور الحسية يؤدي إلى التشكيك في أن القرآن وحي من الله[1].

أثار «وات» جدلاً عنيفاً حول فعل الأمر «اقرأ» الذي أمر به جبريل الرسول، وتعرض للروايات الإسلامية التي أشارت إلى رد الرسول: «ما أنا بقارئ» لتؤكد أمية الرسول لتأكيد الصفة الإعجازية للقرآن. ثم فسّر عبارة «ماذا أقرأ» أو «ما أقرأ» بمعنى «ماذا أتلو» أو «ما أتلو».

وقد استند «وات» في تفاسير «ما أقرأ» و«ماذا أقرأ» إلى رواية ابن هشام ونحن نوردها لك بحذافيرها: «قال رسول الله ﷺ: فجاءني جبريل وأنا نائم، بنمط من ديباج فيه كتاب، فقال «اقرأ»، قال: قلت: «ما أقرأ» قال: فغطني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ، قال: قلت: «ماذا أقرأ؟» قال: فغطني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، قال: قلت: ماذا أقرأ؟... إلخ[2].

والمقصود من النص السابق أن الرسول قال لِلْمَلَكِ أولاً: إنه لا يعرف القراءة، فلما غَطهُ قال له: ماذا تريدني أن أقرأ، وفسّر ذلك بأنه محاولة منه للتخلص ممّا كان يُفْعَلُ به. كما أن ما يُفهم من هذا النص هو الطلب من الرسول بقراءة شيء مكتوب وضع بنمط من ديباج فيه كتاب. يضاف إلى ذلك أن هناك رواية أخرى ورد فيها: «ما أنا بقارئ» وهي تؤدي إلى نفس المعنى الوارد في عبارة «ما أقرأ» فحرف «ما» هذا ليس استفهاميًّا ولكنه نافٍ للقراءة[3]. وقد حاول «وات» أن يبرهن على أن المراد بالقراءة هو التلاوة، وأن الرسول كان يعرف ذلك، ولكنه يرجح أن رواة الأحاديث المتأخرين

(1) د. جعفر شيخ الأرض، مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية، المرجع السابق، مقال بعنوان: منهج مونتجمري وات في دراسة بنوءة محمد ﷺ، ص 219.
(2) ابن هشام، السيرة النبوية، المرجع السابق، ص 236، 237.
(3) ابن كثير، السيرة النبوية، ج 1، ص 393، وتفسير ابن كثير، ج 7، ص 325.

تحاشوا المعنى الطبيعي لهذه الكلمات لكي يجدوا فيها ما يسند الاعتقاد أن محمداً لم يكن قرأ وقد كان ذلك جزءاً هامًّا من البرهان على إعجاز القرآن. ثم إنه قد ذكر في مناسبة أخرى أن الرسول كان يعرف القراءة والكتابة والدليل على ذلك أن العديد من تجار مكة المشهورين يعرفون هذا الفن، ومن المفترض أن يكون محمد كذلك طالما كان هو الآخر تاجراً ناجحاً[1]، ولعلّ خطل هذا الرأي لا يحتاج إلى ردّ، فليس من الضروري لنجاح تاجر معيّن أن يحسن القراءة والكتابة والحساب. وهذا النوع من التجار معروف في عصرنا الحاضر الذي كثرت فيه وسائل تعليم هذه الفنون وهم لا يحسنون القراءة والكتابة والحساب وهم من أنجح التجار. ومع ذلك فإن «وات» يؤكد بعد قليل أن شكل المادة الإنجيلية في القرآن تجعلنا نجزم بأن محمداً لم يقرأ الإنجيل، ومن غير المحتمل أن يكون قد قرأ أي كتب أخرى[2] ولكن ربما قد نقلت إليه شفاهاً. وإذا كان «وات» يؤكد عدم اطلاع الرسول على أية كتب أخرى فإنه من الأحرى ألاّ يكون عالماً بالقراءة والكتابة وهذه النتيجة تتفق وآراء المسلمين، إذ لو كان الأمر خلاف ذلك لقرأ الرسول كتب العهد القديم، وتمعن فيها، واستخلص منها ما شاء من علوم ومعارف، ولتطابقت تلك الكتب وما ورد في القرآن الكريم. ولكن هذه الدعاوى والاستنتاجات خاطئة من مقدماتها فتكون نتائجها خاطئة هي الآخرى.

وأشار «مونتجمري وات» و«رودنسون» إلى أن هناك وحياً سابقاً أنزل على الرسول قبل مقطع «اقرأ». ولكنهما لا يبينان لنا كيف تمّ ذلك، وما هذا الوحي وطبيعته؟ وفي أي مناسبة نزل؟ وما المصادر التي استندا إليها للبرهنة على صحة افتراضهما؟ وبالتالي فإن هذه الدعوى تصبح باطلة من أساسها طالما كانت تفتقر إلى السند العلمي الصحيح.

وقد أشار المستشرقون جميعاً إلى اتصال الرسول بورقة بن نوفل، وأوردوا لنا الحوار الذي جرى بينهما، واستنتجوا لنا جميعاً أن الرسول كان على علاقة وطيدة به منذ مدة بعيدة، وأنه استقى منه معظم معارفه، وقد دحضنا هذه الآراء جميعاً في مبحث سابق، وأثبتنا بالدليل والبرهان أن قصة ورقة يحيطها الكثير من الشكوك والغموض، ونفينا أن يكون الرسول قد استقى معارفه من هذا المصدر الذي لم تؤكد لنا الروايات

(1) Watt (M.) Mahomet, op. cit, p. 37.

(2) Ibid, op. cit, p. 37.

الإسلامية الصحيحة أنه أصبح هو الآخر مسلماً باستثناء رواية المسعودي التي أشرنا إليها في إبّانها. كما كان ردّنا واضحاً على حجج «رودنسون» الذي حاول تفسير الوحي الإلٰهي المنزّل على الرسول بأنه درجة من درجات التصوّف التي مرّ بها والتي وقف فيها عند أعتاب الاتحاد بالله والحلول فيه. ولا داعيَ إلى إعادة ما سطرناه في هذا المقام منعاً للتكرار.

ولعلّ من النقاط الرئيسة التي تستأهل الرد والمناقشة هي قضية «الدثار» التي حاول وات ورودنسون إعطاءها تفسيراً متعسفاً يتجاوز حقيقتها العلمية والتاريخية.

ونحن نعلم أن «الدثار» قد حصل مرة واحدة، وحدث كذلك بعد نزول الوحي لا قبله، وهو ليس وسيلة لاستجلاب الوحي، ولا لتصحيح الأخطاء، ولا طريقة للتحصن من الجن والأرواح الشريرة على طريقة الساميين. ولكن الذي حصل طبقاً للروايات الإسلامية المتواترة أن هناك العديد من الآراء التي تؤيد نزول هذه السورة قبل سورة العلق. وبالتالي فإن «الدثار» لم يستخدم للأغراض التي ذكرها وات ورودنسون. ثم إن الرسول قد ذكر ـ بأسانيد مختلفة ـ أنه بينما كان عائداً من غار حراء نودي عليه فنظر عن يمينه وعن شماله فلم يرَ شيئاً، ثم رفع رأسه فرأى الملَكَ الذي جاءه في غار حراء قاعداً على كرسيّ بين السماء والأرض فجثا منه حتى هوى إلى الأرض وجاء إلى أهله يقول: «**زملوني، زملوني**» فدثروه فأنزل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۞ قُمْ فَأَنذِرْ﴾[1] [المدثر: 1 و2]. وفصل الطبري في تفسير كلمة «المدثر» فقال بعضهم معناها «النائم في ثيابه». وقال بعضهم الآخر ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ﴾ «النبوة وأثقالها» وفسّرها عكرمة بقوله: «دثرت هذا الأمر فقم به»[2]. وهكذا ترى أن جميع هذه التعابير لا تعني ألبتّة ما ذهب إليه أصحابنا من المستشرقين من تفاسير تعسفية لهذا الاصطلاح الذي يراد به وصف الرسول بصفات لا تتفق وما هو معهود به فيه من العقل، والرزانة، والأمانة، والاستقامة.

وعندما تحدث المستشرقون عن المعارضة القرشية للدعوة الإسلامية، وكيفية معاملتهم للمسلمين الأوائل فقد اختلفوا في الأسباب والكيفية. فهذا «موير» يرجع سبب المعارضة إلى التمسك بعبادة الأصنام والأجداد يضاف إليها عوامل الغيرة

(1) أ ـ الطبري، تفسير الطبري، الجزء التاسع والعشرون، ص 90.
ب ـ ابن كثير، تفسير ابن كثير، الجزء السابع، ص 153.

(2) الطبري، تفسير الطبري، الجزء «29»، ص 91.

والبغض والكراهية، ولا يعير العوامل الأخرى اهتماماً. بينما يركّز «وات» على العوامل الدينية والاقتصادية التي لعبت دورها في إذكاء روح المعارضة نظراً للمبادئ التي ينادي بها الإسلام كالمساواة، ودفع الزكاة، الأمر الذي يضرّ بالمجتمع القرشي المبني على الأسس المادية المتمثلة في التجارة وما تدرّه من ربح وفير، والتي ستتأثر حتماً بهذه المبادئ الجديدة، ولكنه يؤكد من جديد العوامل الدينية ويضع العوامل الاقتصادية والسياسية في مرتبة ثانية عنها وإن كان يقدم العامل السياسي على العامل الاقتصادي، وذلك لتخوّف قريش من أن يستأثر الرسول بالسلطة كما حاول «عثمان بن الحويرث» قبله. أما «رودنسون» فإنه يرجع أسباب المعارضة القرشية إلى العوامل الدينية والسياسية على حدّ سواء. ولكن الذي يعنينا إنكار هؤلاء المستشرقين لطبيعة المعارضة القاسية، محاولين التخفيف من حدّتها وتصويرها تصويراً لا يتلاءم والروايات الإسلامية التي وصفتها. بل إن «موير» ينفي بشدة واقعة قتل أبي جهل لسميّة وياسر.

ولكن الاضطهاد الذي تعرّض له المسلمون الأوائل كان بالغ الشدة والقساوة. ولم يكن بتلك الصورة الخفيفة التي صوّرها لنا المستشرقون. وقد اشتدت المعارضة وأبانت عن وجهها القبيح عندما ذكر الرسول آلهة قريش وعابها. هنالك وثبت كل قبيلة على من فيها من المسلمين، فحبسوهم وعذبوهم بالضرب والجوع والعطش، وبرمضاء مكة إذا اشتد الحرّ فمنهم من يفتن من شدَّة البلاء الذي ينصبّ عليه، ومنهم من يعصمه الله[1].

وقد بلغ من شدة الاضطهاد وقسوته أن شك بعض المسلمين في نصر الله الموعود لهم، فنزلت الآيات القرآنية تندّد بهم، وتصف المصير السيِّىء الذي سيؤولون إليه لو استجابوا للفتنة[2].

وسئل ابن عباس عن عذر من امتنع عن الإسلام لسبب تعذيبه فقال: نعم، إن كانوا ليضربون أحدهم ويجيعونه ويعطشونه حتى ما يقدر أن يستوي جالساً من شدة الضر الذي نزل به، حتى يعطيهم ما سألوه من الفتنة، حتى يقولوا له اللّات والعزّى إلهك من دون الله؟ فيقول: نعم، حتى إن العجل ليمر بهم فيقولون له: أهذا العجل

(1) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 317.

(2) سورة الحج، الآيات من 11 ـ 15.

إلٰهك من دون الله؟ فيقول نعم، افتداء منهم ممّا يبلغون من جهده[1]. ناهيك بالعذاب الأليم الذي كان يلحق بالعبيد والموالي والضعفاء الذين لا حماية لهم في المجتمع المكي وقد تواترت الروايات على ذلك. ولقد تجاوز الاضطهاد إلى الرسول ذاته فهو لم يقتصر على شتمه وإلقاء القذورات والأوساخ على بابه وفي طريقه، بل تعدّاه إلى نثر بعضهم التراب على رأسه وإلى رجمه بالحجارة في الطائف حتى ألجؤوه إلى بستان لعتبة وشيبة ابني ربيعة[2].

وقد رتب كل من «وات» و«رودنسون» نتيجة هامة حول نوعية هذا الاضطهاد مفادها أن السبب الدافع إلى الهجرة إلى الحبشة لم يكن راجعاً إلى الاضطهاد ولكنه عائد إلى دوافع أخرى أهمها محاولة الرسول تفادي انشقاق كاد يقسم وحدة الجماعة الإسلامية. وقد رأينا كيف لخّص «وات» أسباب الهجرة إلى الحبشة، وحصرها في خمسة أسباب منها: الهروب من الاضطهاد، وإن كان هذا السبب لا يراه الدافع الأساسي إلى الهجرة طالما كان الاضطهاد خفيفاً رقيقاً حسب قوله. ومنها: البعد عن خطر الارتداد. وهذا سبب ربما يكون مقبولاً وذلك عند اشتداد الفتنة بالمسلمين وارتداد بعضٍ منهم خوفاً ورغباً من العذاب المسلّط عليهم، وآية ذلك ما ورد في سيرة ابن هشام «فخرج المسلمون عند ذلك من أصحاب رسول الله ﷺ إلى أرض الحبشة، مخافة الفتنة، وفراراً إلى الله بدينهم فكانت أول هجرة في الإسلام»[3]. ومنها: ممارسة النشاط التجاري. وهذا السبب ليس وجيهاً باعتباره السبب الدافع إلى الهجرة إذ لو كانت الأمور بالنسبة إلى هؤلاء المهاجرين مستقرة في مكة ما هاجروا لهذا الغرض ولمارسوا التجارة المعتادة وهم مقيمون بوطنهم. غير أن «وات» أكّد هذا السبب عندما لاحظ أن بعض أولئك المهاجرين قد مارس التجارة بعد هجرته إلى الحبشة. ولكن هذه الممارسة تمت هناك كوسيلة لكسب الرزق وليست سبباً دافعاً إلى الهجرة. ويبقى السبب الأخير الذي وصفه «وات» بالسعي للحصول على مساعدة حربية من الأحباش ضد قريش، وذلك مثلما فعل جدّ الرسول عندما استعان بالأحباش ضد بعض العشائر القرشية المناوئة له. وهذا السبب متهافت من أساسه فلا الرسول طلب مساعدة حربية من الحبشة، ولا جدّه عبد المطلب قد فعل ذلك قبله. ويبقى هذا السبب من ضمن

---

(1) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 320.

(2) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج2، ص1200.

(3) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 322.

الافتراضات المتعسفة التي لا يؤيدها دليل جدِّي وعلمي واحد. ولعلّ السبب القائل «بتفادي الانشقاق بين الجماعة الإسلامية» يستحق شيئاً من التحليل. فالمستشرق «وات» ويؤيده في ذلك «رودنسون» يريان حدوث خلاف في الرأي بين المسلمين، وخاصة مع أبي بكر الذي كانت له مكانة قوية عند الرسول. ومن هنا فإن الرسول قد أوعز لمخالفي أبي بكر بالهجرة إلى الحبشة تفادياً لمخاطر الانشقاق التي قد تنجم عن هذا الاختلاف. ولكن الأدلة التي يسوقانها للتدليل على صحة هذا الافتراض ليست قوية، فبعض هؤلاء المهاجرين كعثمان بن عفّان وطلحة كانوا من أصحاب أبي بكر وأصدقائه. وأن سبب غيبتهم الطويلة في الحبشة عائدة إلى انشغال الرسول ببناء أمته الجديدة وحَالما انتهى منها استدعاهم إلى العودة خاصة إذا علمنا أن الكثير منهم قد عاد بعد قضية «الآيات الشيطانية» إن صحّ وقوعها. ثم إن «وات» لم يقدم الأدلّة العلمية التي تبرهن على وجود انشقاق خطير بين المسلمين الأوائل حتى يخشى منه الرسول الفتنة على قومه، فيوعز للمعارضين بالهجرة إلى الحبشة. ثم إن الحوادث التاريخية تدلّنا على أن الخليفة أبا بكر قد استعان بكثير ممن أسلم بعد فتح مكة وبأولادهم أيضاً وهم من المعروفين بمواقفهم العدائية تجاهه، وبالتالي فإنه لا يمكن الاعتداد بتلك الحجج الواهية القائلة بأنه لم يستعن بمعارضيه ممن هاجر إلى الحبشة، وهو لا يزال مسلماً عاديّاً ثم أهملهم ولم ينظر إليهم عندما أصبح خليفة المسلمين. وهكذا فإن السبب الدافع إلى الهجرة إلى الحبشة هو ذلك الاضطهاد الشديد الذي لاقاه المسلمون في مكة وهو الذي دفع الرسول إلى النصح لهم بالهجرة إلى أرض النجاشي خوفاً من الفتنة وفراراً بدينهم. ولعلّ أكبر دليل على تهافت السبب الدافع إلى الهجرة من أنه اتقاء للفتنة التي كادت تقع بين جماعة أبي بكر وعمر من جهة وجماعة عثمان بن مظعون من جهة أخرى، أن «الصدّيق» نفسه حين ضاقت عليه مكة وأصابه فيها الأذى، استأذن رسول الله في الهجرة فأذن له، فخرج مهاجراً، حتى إذا سار من مكة يوماً أو يومين، لقيه «ابن الدُّغنّة» أخو بني الحارث بن عبد مناف بن كنانة، وهو يومئذ سيد الأحابيش، وعندما علم بسبب هجرته طلب منه العودة ووضعه في جواره فعاد معه أبو بكر إلى مكة وبقي في جواره[1] إلى أن ردّه عليه في قصة لا مجال لذكرها هنا.

---

(1) أ ـ ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 372 ـ 373.

ب ـ البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص 205 ـ 206.

ويثير «وات» قضية الهجرة إلى الحبشة من حيث عددها، فهو لا يراها إلاّ هجرة واحدة وليس هجرتين. كما شكك في تاريخ حصولها، وأكّد أنها وقعت بعد تلاوة الآيات الشيطانية وليس قبل. ويشايعه في ذلك «رودنسون» ولكنه يخالفه في تاريخ حصولها إذ يؤكد خلافاً لـ«وات» أنها قد حصلت قبل تلاوة الآيات الشيطانية ونسخها. ويخالف «موير» كليهما ويرى أنهما هجرتان لا هجرة واحدة أولاهما قبل قصة الآيات الشيطانية وثانيتهما بعدها.

ونحن لو رجعنا إلى المصادر الإسلامية المعتمدة لوجدنا خلافاً حول هذا الموضوع. فهذا ابن هشام نقلاً عن ابن إسحاق يشير إلى ذكر الهجرة الأولى إلى الحبشة[1]. ثم يستطرد في ذكر أسبابها وأسماء من هاجروا الهجرة الأولى إلى الحبشة، وذلك طبقاً لقبائلهم، ثم يتعرّض إلى إرسال قريش إلى الحبشة في طلب المهاجرين إليها، ثم يذكر من عاد من أرض الحبشة لما بلغهم إسلام أهل مكة، وَيقِفُ عند هذه النقطة قائلاً: «حتى إذا دنوا من مكة، بلغهم أن ما كانوا تحدثوا به من إسلام أهل مكة كان باطلاً، فلم يدخل أحد إلاّ بجوار أو مستخفياً»[2]. وهو عندما يَقِفُ عند هذا الحدّ لا يتعرّض للهجرة الثانية التي كان من المفروض أن يعالجها بعد أن أشار إلى الهجرة الأولى، ولا يشير كذلك إلى عودة المسلمين من جديد إلى الحبشة بعد أن وجدوا أهل مكة على ما هم عليه من شرك، وعدّد العائدين من الحبشة ووجدهم ثلاثة وثلاثين رجلاً.

وتعرّض الطبري لقضية الهجرة إلى الحبشة وأشار هو الآخر في تاريخه إلى الهجرة الأولى، ثم يتعرّض لقضية الآيات الشيطانية. وكيف تناهى خبر إسلام أهل مكة بعدها إلى المهاجرين إلى الحبشة وعودتهم إلى بلادهم، وكيف وجدوا أن القوم قد ارتكسوا[3]. ثم تعرّض الطبري بعدها مباشرة إلى كيفية نقض الصحيفة التي فرض الحصار بموجبها على بني هاشم. وبعد فراغه من ذلك أشار مباشرة إلى مهاجري الحبشة قائلاً: «وأقام بقيتهم بأرض الحبشة حتى بعث فيهم رسول الله ﷺ إلى النجاشي عمرو بن أميّة الضمري فحملهم في سفينتين فقدم بهم على رسول الله ﷺ

(1) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 321.
(2) ابن هشام، المرجع السابق، ص 364.
(3) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 1196.

وهو بخيبر بعد الحديبية، وكان جميع من قدم في السفينتين ستة عشر رجلاً»[1].

وهكذا نستنتج من رواية الطبري إشارته إلى هجرة أولى للحبشة، وكأن هناك هجرة ثانية، ولكنه لا يتعرّض لها ولا يثبت أن ما عاد من مهاجري الحبشة بعد قصة الآيات الشيطانية قد عاد من جديد إلى الحبشة. ولا تدل إشارته إلى الهجرة الأولى إلى الحبشة على اعتبار أن الهجرة الثانية كانت إلى المدينة، لأنه عالج الأخيرة بمنهجية أخرى تختلف عن الأولى.

أمّا «الحافظ ابن كثير» فقد أشار إلى وجود هجرتين إلى الحبشة **أولاهما**: كالتي ذكرها ابن هشام والطبري. **وثانيهما** بعد عودة من كان قد خرج أولاً، حين بلغهم أن المشركين أسلموا فلمّا قدموا مكة ـ وكان معهم عثمان بن مظعون ـ فلم يجدوا ما أُخبروا به صحيحاً، فرجع من رجع منهم ومكث آخرون بمكة. وخرج آخرون من المسلمين إلى أرض الحبشة وهي الهجرة الثانية[2].

وفصّل «النويري» في نهاية الأرب قصة الهجرتين إلى الحبشة وأشار إليهما تفصيلاً، ووصف الأولى طبقاً لما أوردناه عند ابن هشام والطبري، وأشار إلى الثانية بوضوح قائلاً: «لمّا قدم أصحاب النبي من الهجرة الأولى اشتد عليهم قومهم، ونيطت بهم عشائرهم، ولقوا منهم أذى شديداً، فأذن لهم رسول الله ﷺ بالخروج إلى أرض الحبشة مرة ثانية، فقال عثمان بن عفان: يا رسول الله، فهجرتنا الأولى، وهذه الآخرة إلى النجاشي ولست معنا، فقال ﷺ: أنتم مهاجرون إلى الله وإليَّ، لكم هاتان الهجرتان جميعاً، قال عثمان: فحسبنا يا رسول الله»[3].

وهكذا يتضح بعد السرد السابق أن الهجرة إلى الحبشة كانت مرتين، الأولى قبل قصة الآيات الشيطانية المزعومة، والثانية بعدها. والدليل على ذلك أن ابن هشام والطبري قد أشارا صراحة إلى الهجرة الأولى الأمر الذي يدل على أنهما يعلمان بأن هناك هجرة ثانية بعد قصة الآيات الشيطانية إلى الحبشة. وإن كانا لم يتعرضا لها بالتفصيل.

---

(1) الطبري، المرجع السابق، ص 1198.

(2) الحافظ ابن كثير، البداية والنهاية، الجزء الثالث، مكتبة المعارف، الطبعة الرابعة، 1982، ص 67.

(3) النويري، نهاية الأرب، الجزء السادس عشر، نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية، ص 241.

وإذا كان المستشرقون قد شككوا في دوافع الهجرة وأسبابها، كما اختلفوا في تحديد تاريخها، فإنهم تعرّضوا جميعاً إلى قصة الآيات الشيطانية التي نتجت عنها الهجرة الثانية إلى الحبشة، فما حقيقة هذه القصة يا ترى؟.

أورد معظم كتّاب السيرة المسلمين والمفسّرون منهم قصة الآيات الشيطانية كابن سعد في «طبقاته»، والطبري في «تاريخه» وتفسيره، وابن كثير في «بدايته ونهايته»، والزمخشري في «كشافه»، والقرطبي في «جامعه»، والألوسي في روح معانيه، والطبرسي في بيانه، وغيرهم كثيرون. وأنكرها ابن إسحاق في سيرته، وتجاهلها ابن هشام في سيرته أيضاً، وأعرض عن ذكرها العديد من المؤلفين والمفكرين الْمُحَدَثِين، وحاولوا نقضها وإثبات بطلانها بالمنطق والبحث العلمي السليمين. وملخص القصة طبقاً للمصادر الإسلامية، أن الرسول لما رأى أزورار قومه عنه، وتجنبهم له، وأذاهم لأصحابه تمنى في نفسه ألاّ ينزل عليه شيء ينفرهم ويبعدهم عنه. وبينما كان في نادٍ من أندية قريش قرأ عليهم سورة النجم، فلما بلغ قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ قرأ بعد ذلك: «تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهنَّ لترتجى» ثم مضى وقرأ السورة كلها وسجد في آخرها. هنالك سجد القوم جميعاً لم يتخلّف منهم أحد. وأعلنت قريش أن الرسول قد أزال وجه الخلاف بينه وبينهم، وفشا هذا الأمر في الناس حتى وصل إلى الحبشة، فرجع المسلمون المهاجرون هناك إلى مكة اعتقاداً منهم أن الإسلام قد فشا فيها(1).

ثم تذكر الروايات الإسلامية أن الرسول بعد أن أمسى أتاه جبريل فعرض عليه سورة النجم، وأبلغه بأنه لم يأته بالكلمتين «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى» فخاف الرسول خوفاً شديداً من تَقوُّله على الله بما لم يقل فأوحى الله إليه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾(2)...

وعندما تعرّض المفسّرون لهذه الآية أثبت الكثير منهم الرواية المذكورة آنفاً. فهذا الطبري يورد جميع الروايات والأسانيد التي تناولت تفسير هذه الآية. ويثبت

(1) أ ـ الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج2، ص 1194 ـ 1195.
ب ـ النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، ج 16، ص 235 وما بعدها.

(2) سورة الحج، الآية: 52.

الكلمتين الإضافيتين بقراءات مختلفة، ويرى حسب الروايات المختلفة أن الشيطان ألقى على لسان نبيّه هاتين الكلمتين. كما أشار إلى الاختلاف الواقع حول تفسير كلمة «تمنى» فبعضهم يراها أن الرسول قد حدثته نفسه من محبته مقاربة قومه في ذكر آلهتهم ببعض ما يحبّون، وربما تمنى ألاّ تذكر آلهتهم بسوء. وبعضهم الآخر يراها تعطي معنى «إذا قرأ» أو «تلا» أو «حدَّث»[1]. وأخيراً ينتهي الطبري بعد إيراده لجميع الروايات التي أشارت إلى الآيات الشيطانية دونما تعليق عليها وإن كان يستشف من كثرة اختلاف الروايات التي أوردها حول قراءاتها ومعناها أنه لا يثق بصحتها، ولكنه يترك دائماً الحكم النهائي للقارئ في تقبله لهذه الروايات أو طرحها جانباً طبقاً لجودة قريحته وفطنته.

وهذا القرطبي يتعرّض هو الآخر لتفسير الآية (52) من سورة الحج ويشكك في هذه القصة من أساسها، ويروي عن الليث عن يونس عن الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام قال: قرأ رسول الله ﷺ ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ ثم سها فقال: «إن شفاعتهن لترتجى» فلقيه المشركون والذين في قلوبهم مرض فسلّموا عليه وفرحوا، فقال: «إن ذلك من الشيطان» فأنزل عليه الله الآية ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ قال النحاس: وهذا حديث منقطع وفيه هذا الأمر العظيم. ويضيف القرطبي بعد استبشاعه لهذه الرواية: إن أفظع من هذا ما ذكره الواقدي عن كثير بن زيد عن المطلب بن عبد اللّه قال: سجد المشركون كلهم إلاّ الوليد بن المغيرة أخذ تراباً من الأرض ورفعه إلى جبهته، وقيل إنه أبو أحيحة سعيد بن العاص. ثم يورد تعليق النحاس عليه «بأن هذا حديث منكر منقطع ولا سيما من حديث الواقدي. ثم يورد القرطبي رأي ابن عطية حول هذه القصة التي ينكرها بدوره، ويرى أن البخاري ومسلم لم يدخلا حديث الغرانيق، ولم يذكرها أي مصنّف مشهور، وأن هذا الأمر لا يجوز على النبي وهو المعصوم في التبليغ، وإنما الأمر أن الشيطان نطق بلفظ سمعه الكفار... الخ[2].

أما الزمخشري فإنه يرد قصة الآيات الشيطانية طبقاً لرواية الطبري، ويرى أن الرسول أراد مقاربة قومه فتمنى لفرط ضجره من إعراضهم ولحرصه وتهالكه على

---

(1) الطبري، تفسير الطبري، المرجع السابق، المجلد التاسع، ص 131 ـ 134.

(2) القرطبي، الجامع، المرجع السابق، الجزء الثاني عشر ص 81.

إسلامهم ألاَّ ينزل عليه ما ينفرهم لكي يستميلهم ويردهم عن غوايتهم. وعندما قرأ سورة النجم وسوس له الشيطان فسبق لسانه على سبيل السهو والغلط إلى أن قال «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى». وروي الغرانقة ولم يفطن له حتى أدركته العصمة فتنبّه عليه[1].

وهكذا بعد أن عرضنا عليك مختلف الروايات الإسلامية التي أوردت ذكر الآيات الشيطانية سنبرهن لك على عدم صحتها من الناحية العقلية والعلمية.

أمّا من الناحية العقلية فإن الأمة الإسلامية قد أجمعت على عصمة الرسول فيما يبلغه عن ربّه من آي الذكر الحكيم. ولا يتصور عقلٌ أن يلقيَ الشيطان على لسانه آيات مزوّرة افتئاتاً على الله. إذ لو كان الأمر ممكناً بهذه الصورة لأصبح الشك في القرآن ذاته، ولانهارت دعائم الدعوة الإسلامية من أساسها. ولاعتقدنا أن هناك آيات كثيرة قد وضعت عليها، خاصة أنه من المعروف على سيرة النبي صدقه وأمانته وعظيم خلقه قبل البعثة وبعدها.

ثم إن الرسول طبقاً لهذه الروايات يكون قد تنازل عن أول هدف رئيس لدعوته وهو الوحدانية المطلقة لله، عندما قيل: إنه قد أشرك آلهة قومه مع الله في مسألة الشفاعة. وهذا الأمر لا يمكن تصديقه عقلاً ومنطقاً. لأن الرسول لم يتنازل عن هذا المبدأ الأساسي مهما كانت المغريات المقدمة له، والتسويات المطروحة عليه، والأماني والأحلام الموعودة له، فهو ـ عليه السلام ـ رفض كل مغريات قريش من الجاه والسلطة والمال والنساء في سبيل هذا المبدأ، وتعرّض لمخاطر الموت والاضطهاد، وقاوم جميع هذه التسويات إلى النهاية فكيف نصدّق بعدئذٍ أنه قَبِلَ بإشراك آلهة قريش مع الله في الشفاعة؟

ولو نظرنا إلى هذه القصة من الناحية التاريخية لرأينا استحالة حصولها لأن الرسول لم يتمكن في أثناء نزول سورة النجم من القراءة والصلاة عند الكعبة، نظراً لعداوة قريش الضارية له، ومنعها إياه وأصحابه من الجهر بالقرآن وتعاليمه في المحافل العامة المكتظة بالناس حتى لا يتأثّر السامعون به.

ثم إن معاداة قريش للرسول، واستحكام خلافها معه، وفشل جميع التسويات

---

(1) الزمخشري، الكشاف، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 19.

الودية التي حاولت إبرامها معه تجعل من هذه القصة مستحيلة الوقوع. إذ لا يكفي للملإ من قريش سماع هذه العبارة المزعومة حتى يخرُّوا سجداً، فالنزاع بين الطرفين أعمق من هذا بكثير.

يضاف إلى ذلك كله استحالة انتشار نبأ القصة بتلك السرعة ـ في ذلك الزمان الذي يتميّز ببطء في الاتصالات والمواصلات ـ حتى تصل إلى الحبشة، وحتى تعتقد الجماعة الإسلامية المهاجرة هناك أن الدعوة الإسلامية قد انتشرت في مكة. فتعود أدراجها دون أن تتحقق من صحة الخبر وهي التي لم تغادر دار مقامها إلاّ ثلاثة أشهر قبل حصول هذه الواقعة.

وأما من الناحية العلمية فإن أصل هذا الحديث مشكوك في صحته إذ لم يروه ثقة بسند سليم متصل، مع ضعف نقلته واضطراب روايته، وانقطاع إسناده، واختلاف كلماته[1]. وأن محمد بن إسحاق عندما سئل عنها قال: هذا من وضع الزنادقة. وذكر ابن هشام ـ الذي جمع سيرة ابن إسحاق ودوّنها، ونقدها، وأضاف إليها ومحصّ الروايات الواردة بها ـ نقلاً عن ابن إسحاق: «وبلغ أصحاب رسول الله ﷺ، الذين خرجوا إلى أرض الحبشة، إسلام أهل مكة، فأقبلوا لما بلغهم من ذلك، حتى إذا دنوا من مكة بلغهم أن ما كانوا تحدثوا به من إسلام أهل مكة كان باطلاً، فلم يدخل منهم أحد إلاّ بجوار أو مستخفياً»[2]. وهكذا لم يتعرّض هذا المؤرّخ أصلاً إلى أن سبب رجوع مهاجري مكة كان عائداً إلى قصة الآيات الشيطانية. وهو كما ترى من أقدم المصادر التي تناولت السيرة وأكثرها قرباً من الحوادث الواقعة في الزمن المبكر للدعوة الإسلامية ولو كانت هذه الحادثة صحيحة لما غفل عنها ابن إسحاق أساساً. ولكن يبقى سؤال ينتظر إجابة شافية وهو: ما السبب الدافع إلى عودة المهاجرين من الحبشة بعد مغادرتهم مكة هرباً من الفتنة والاضطهاد بهذه السرعة؟. والإجابة عن هذا السؤال تتحدد في سماعهم بتفشّي الإسلام بمكة بعد أن ترامى إليهم خبر الصلح بين الرسول وقريش، والذي لم يكن مصدره تلك التسوية المزعومة بينه وبينهم بسبب حادثة الآيات

---

(1) النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، جـ 16، ص 235. وقد أورد النويري رأي القاضي عياض في توهين قصة الآيات الشيطانية طبقاً لما ورد في كتابه «الشفا بتعريف حقوق المصطفى».

(2) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 364.

الشيطانية. وإنما دفعهم إلى العودة إلى مكة سببان أساسيان كما يقول محمد حسين هيكل: أولهما: إسلام عمر بن الخطاب بعد هجرتهم بقليل الذي أخذ يقاتل قريشاً علناً حتى أجبرها على قبول صلاته وصلاة المسلمين عند الكعبة. وقد خشيت قريش من اندلاع حرب أهلية خاصة عندما أسلم من قبائلها وبيوتاتها رجال تثور لقتل أي واحد منهم قبيلته وإن كانت على غير دينه. فهادنت المسلمين ولم تنل أحداً منهم بأذى. وقد وصل هذا الخبر إلى المهاجرين بالحبشة، ودعاهم إلى التفكير في العودة إلى مكة. **وثانيهما**: نشوب ثورة على النجاشي في الحبشة الذي كان يتعاطف معهم، ومنع استردادهم إلى قريش. فخاف المسلمون المهاجرون من نتيجة هذه الثورة، وفضّلوا العودة إلى بلادهم تفادياً للفتنة، وقد شجّعهم على ذلك ما ترامى إليهم من أنباء الهدنة بين الرسول وقريش[1].

ثم إن هذه القصة مناقضة للآيات القرآنية الصريحة التي تنفي تقوّل الإنس أو الجن على الله كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ﴾[2]، وقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾[3]، وقوله ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ﴾[4].

يضاف إلى ذلك أن هناك اعتبارات أدبية تناقض قصة الآيات الشيطانية كتلك التي يسوقها القاضي عياض بقوله: «ووجه ثان، وهو استحالة هذه القصة نظراً وعرفاً، وذلك أن الكلام لو كان كما رُوِيَ لكان بعيد الالتئام، ومتناقض الأقسام، ممتزج المدح بالذمّ، متخاذل التأليف والنظم، ولما كان النبي ﷺ ومَنْ بحضرته من المسلمين وصناديد المشركين، ممن لا يخفى عليه ذلك. وهذا لا يخفى على أدنى متأمل فكيف بمن رجح حلمه، واتسع في باب البيان ومعرفة فصيح الكلام»[5].

ومن الاعتبارات الأدبية التي ينقد بها متن هذه القصة ما ساقه الإمام «محمد عبده

---

(1) محمد حسين هيكل، حياة محمد، المرجع السابق، ص 163 بتصرف من عندها.
(2) سورة الحاقة، الآيات من 44 ـ 46.
(3) سورة النجم، الآية: 3.
(4) سورة يونس، الآية: 15.
(5) القاضي عياض، الشفاء، المذكور في كتاب النويري، المرجع السابق، ص 235 ـ وما بعدها.

في دحضها من أن العرب لم يرد في نظمها، ولا في خطبها، ولا نُقِلَ عن أحد بطريق صحيح، أنها وصفت آلهتها بالغرانيق، وليس من معاني الكلمة شيء يلائم صفة الآلهة والأصنام حتى يطلق عليها في القرآن[1].

ثم إن تعدّد روايات هذه القصة يقطع بوضعها وتهافتها فقد رويت على أنها: «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى». ورواها بعضهم «الغرانقة العلا إن شفاعتهم ترتجى». ورواها آخرون: «إن شفاعتهن ترتجى» دون ذكر الغرانقة والغرانيق. وفي رواية أخرى: «وإنها لهي الغرانيق العلا». وفي رواية أخرى: «وإنهن لهن الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى». وقد وردت في بعض كتب الحديث روايات أخرى غير التي ذكرت، وهذا التعدّد في الروايات يدل على أن الحديث موضوع، وأنه لمن وضع الزنادقة كما يقول ابن إسحاق، وإن الغرض منه التشكيك في صدق تبليغ محمد رسالات ربه[2].

هذه هي قصة الآيات الشيطانية التي حاول المستشرقون استغلالها لإثبات بشرية القرآن الكريم، وإنكار ألوهية مصدره، والبرهنة على الاختلاط الحاصل فيه، والتدليل على أن معضلة النسخ ما هي إلاّ وسيلة يراجع بها الرسول بعض الأحكام التي لا تتماشى ومقتضيات الظروف والأحوال التي يشرع لها ويعالجها. كما يرون أن هذه القصة تعكس التسويات المتعدّدة التي حاولت قريش إبرامها مع الرسول لإيجاد أرضية بينهما بقصد نشر الوحدة بين الجماعة القرشية، والمحافظة على بعض السلطة المعنوية لآلهتهم التي حاولوا منحها قدراً من الهيبة والقوة لإشراكها في بعض قدرات الله وسلطانه كالشفاعة مثلاً.

ورأيت كيف أن هذه القصة لا تستند إلى أسس منطقية أو علمية صحيحة وقد تصدى لها القدماء بالنقد والتمحيص من حيث سندها ومتنها، وأثبتوا بما لا مجال للشك فيها استحالة حصولها. ومع ذلك تجد بعض أولئك الذين في قلوبهم مرض يستغلونها إلى يوم الناس هذا إرجافاً في الإسلام، وإلصاقاً للعيب به، ومحاولةً

(1) الشيخ محمد عبده، تفسير المنار، ج 4، ص 99. ومن المعروف أن تفسير المنار من تأليف الشيخ رشيد رضا. ولكنّه نسبه إلى الشيخ الإمام الذي فسر أجزاء منه، ثم واصل الشيخ رضا السير فيه إلى أن وصل إلى ما وصل إليه.

(2) محمد حسين هيكل، حياة محمد، المرجع السابق، ص 165.

للتشويش والخلط على أفكاره ومبادئه، وما الضجة التي أحدثتها رواية سلمان رشدي ببعيدة عنّا. وهكذا يستمر المستشرقون وأتباعهم في تلمّس هذه الشبهات للطعن في الإسلام، والنيل من مبادئه وأهدافه الإنسانية السامية، ولكن الله حافظ لدينه ولو كره الكافرون.

بقيت لنا نقطتان رئيستان تتعلقان بالسيرة النبوية نود الرد عليهما بعد أن تعرّض أصحابنا لهما بالشك والإنكار وهما شجاعة النبي الشخصية، وقضية الإسراء والمعراج.

أما بالنسبة إلى النقطة الأولى المتعلقة بوصف «موير» للرسول بأنه لا يتمتع ولم يتمتع أبداً بالشجاعة الشخصية. فإننا نود أن ندحض هذه الشبهة من عدة أوجه منها: إن الرسول ـ وقد كلّفه الله بما ألقى إليه من أعباء ومسؤوليات لتبليغ رسالته، ودعوة قومه إلى الدين الجديد ـ قام بهذه المهمة خير قيام. وتعرّض في سبيل ذلك إلى الأذى والاضطهاد بجميع أشكاله وألوانه. ورفض كلَّ التسويات والمغريات المادية والأدبية التي عرضها عليه قومه، وعرَّض نفسه للمهالك والمخاطر في سبيل إنجاح دعوته. ولم يأل جُهداً أو يتردّد مطلقاً أو تلن عزيمته لتحقيق الأهداف المرسومة له. فقد تحمّل هو وعشيرته تلك المقاطعة التي فرضتها عليهم قريش عندما كتبوا وثيقة وعلّقوها في الكعبة، وتعاهدوا فيما بينهم على مقاطعة بني هاشم مقاطعة كاملة، فلا ينكحون منهم ولا ينكحونهم، ولا يبيعون لهم شيئاً ولا يبتاعون منهم شيئاً، وقد حُصر النبي وعائلته ثلاث سنين في شعبهم يتحمّلون آثار هذه المقاطعة الاقتصادية والاجتماعية فما وهنوا وما تراجعوا حتى نقضت قريش الصحيفة. وهؤلاء الرهط من قريش يسخرون من الرسول، ويهدّدونه، ويساومونه بكلِّ الإغراءات فلا يستجيب لهم، فكيف يوصف النبي بعدم الشجاعة وهو قد تحمّل في سبيل دعوته كل هذه المشقات والصعاب المادية منها والمعنوية؟.

ولكن دعنا من الشجاعة الأدبية التي يتمتع بها الرسول والتي يقرّ له بها جميع المستشرقين. ولننظر ادعاء ما ذهب إليه «موير» من عدم تمتعه بالشجاعة الشخصية طوال فترة حياته؛ فهذا النبي يتحدى أكبر مصارع في قريش وهو «ركانة بن عبد يزيد ابن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف» الموصوف بأشد قريش وأشجعها. فخلا يوماً في أحد شعاب مكة بالرسول، فيعرض عليه الإسلام، فيعرض عليه ركانة

الصّراع، فتصارعا فبطش به الرسول ثم عاد فصرعه للمرة الثانية، ثم عاد فصرعه للمرة الثالثة[1]. وهذه القصة تنبئك عن شجاعة الرسول من جهة وعن شدة بطشه وقوته الجسدية من جهة أخرى.

وهذا الملأ من قريش يأتمرون به ذات يوم وهم يعدّدون تصرفاته تجاههم كتسفيه أحلامهم، وشتم آبائهم، والعيب في دينهم، وسب آلهتهم، وتفريق جماعتهم حتى خرج عليهم رسول الله وهم بالحجر وذهب حتى استلم الركن ثم مرّ بهم طائفاً بالبيت فلما مرّ بهم غمزوه ببعض القول، فمضى، فلما مرّ بهم الثانية غمزوه مثلها، ثم مضى ثم مرّ بهم الثالثة فغمزوه بمثلها فوقف فقال «**أتسمعون يا معشر قريش أما والذي نفس محمد بيده لقد جئتكم بالذبح**» فأخذت القومَ كلمتُه حتى ما منهم رجل إلاّ كأنما على رأسه طائر حتى ترضّاه القوم[2]. شخص يتصدّى لقومه الجبابرة بهذه الطريقة الحاسمة، ويتوعّدهم الذبح ولا يتهرّب منهم، أو يتملقهم أو يترضاهم، أيوصف بعدئذٍ بالجبن وعدم الشجاعة؟.

وهؤلاء قومه يأتمرون به ليقتلوه عندما علموا أنه يستعد للهجرة إلى المدينة. ويعلم الرسول بمؤامرتهم وباجتماع الفتيان من مختلف قبائل قريش ليضربوه ضربة رجل واحد. فيتحداهم ويتخذ من الوسائل الكفيلة بنجاته منهم، ولا يبالي بتجمعاتهم، ويذهب إلى سبيله المرسوم له. أمثل هذا الشخص يوصف بعدم الشجاعة الشخصية؟.

وهذا الرسول وقد وصل آمناً إلى دار هجرته، ويتهيأ لمناجزة قريش التي أخرجته وأصحابه من ديارهم. فيتصدّى إلى قوافلهم التجارية، ويناجزهم الحرب والقتال. ويقود طائفة يسيرة من أصحابه إلى بدر لمواجهة المشركين. وهذا عليّ بن أبي طالب يقول في هذا الصدد: «إنّا كنّا إذا حمي البأس، واحمرّت الحُدُقُ، اتقينا برسول الله ﷺ فما يكون أحد أقرب إلى العدو منه، وقد رأيتني يوم بدر، ونحن نلوذ بالنبي ﷺ، وهو أقربنا إلى العدو، وكان أشد الناس يومئذٍ بأساً»[3].

وهذه قريش تهاجم المدينة في حملة قوية للثأر من قتلاها يوم بدر. ويلتحم الرسول معها في غزوة أحد. ويصرّ المشركون على نيل ثأرهم، ويهزمهم المسلمون

(1) ابن هشام، سيرة ابن هشام، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 391.
(2) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 1186.
(3) النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، الجزء 18، ص 255.

للوهلة الأولى ثم يعيدون الكرَّة بعد أن ترك الرماة المسلمون أماكنهم، فيتفرّق الناس عن الرسول ويشيع بعضهم وفاته. فتتحطم روح المسلمين المعنويّة حتى كانت الهزيمة. وفي وسط المعمعة يصمد الرسول للمشركين ويحض أصحابه على الصبر والفداء، وقد شاهده المسلمون وهو لم يتحرّك شبراً واحداً عن موضعه، وهو رابض في وجه العدو، ورآه المسلمون قائماً يرمي عن قوسه أو يرمي بالحجر حتى تحاجز المحاربون[1].

وهذا الواقدي يروي في مغازيه أن رسول الله قد باشر القتال بنفسه يوم أُحد، ورمى عن قوسه حتى صارت شظايا، ورمى بالنبل حتى فنيت نبله وتكسّرت سيّة قوسه[2].

وهؤلاء أربعة من المشركين تعاهدوا على قتل الرسول يوم أحد، وأعدّوا العدّة لذلك. فهذا عتبة بن أبي وقاص يرمي الرسول بأربعة أحجار فيكسر رباعيته، ويشج في وجنتيه، ويقع في إحدى الحفر التي أعدّها المشركون للمسلمين. وهذا ابن قميئة ـ أحد هؤلاء الأربعة ـ يقبل صائحاً دلّوني على محمد، فالذي يحلف به، لئن رأيته لأقتلنّه، فعلاه بالسيف فوقع الرسول على ركبتيه في حفرة أمامه حتى توارى فيها. ثم قدم إليه المسلمون وأنقذوه[3].

وهذا أبي بن خلف يدرك النبي يوم أحد ويصيح قائلاً: «لا نجوت إن نجا» فلمّا دنا منه تناول الرسول الحربة من الحارث بن الصمّة، فلما أخذها تطاير عنه أصحابه تطاير الشعراء عن ظهر البعير إذ انتفض بها ثم استقبله فطعنه في عنقه تدأدأ منها عن فرسه مراراً[4].

وهؤلاء المسلمون مزهوون بكثرتهم يوم حنين. فتحمل عليهم هوازن حملة شديدة صادقة فينهزمون عن الرسول لا يلوون على شيء. ولكنه يقف ثابتاً في ساحة الوغي لا يريم. ثم يتقدّم بحربته أمام الناس. وقد رآه الناس على بغلته البيضاء وهو

(1) الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، الجزء الأول، عالم الكتب، بيروت، ص 240، بدون تاريخ، بتصرف من عندنا.
(2) الواقدي، المغازي المرجع السابق، ص 244.
(3) المرجع السابق، ص 244.
(4) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 84.

يقول «**أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب**». ولم يرَ المسلمون يومئذٍ أشجع منه[1]. ورجل هذه صفاته وتصرّفاته في المواقف الحرجة وفي ساحات الوغى والموت أقرب منه إلى الحياة أيوصف بعدم الشجاعة؟

فإذا تركنا ذلك كله وناقشنا النقطة الثانية المتعلقة بالإسراء والمعراج لوجدنا أن «موير» قد أنكرها ووصفها بأنها محض خيال، وأن «وات» قد سكت عنها، وأن «رودنسون» لم يتطرّق إليها ولكنه أشار إليها في معرض تحليله لطبيعة الوحي عندما أشار إلى أن الرسول كان في أثناء تطبيقه لدرجات الصوفية قد تعدّى المراحل الأولى منها ولكنه لم يصل إلى الحلول في ذات الله وكان بمكنته فعل ذلك لو انتهز الفرصة المواتية له إبّان إسرائه.

ونحن لا نستطيع الخوض في هذا الموضوع بكلِّ تفاصيله لأن كتب السيرة والتاريخ قتلته بحثاً وتمحيصاً، ولأن إعطاء رأي علمي حوله يتعارض ونواميس الكون العادية، ولأن العقل وإن يقبل الإسراء والمعراج بالروح فإنه لا يقبله بالجسم، وأن التفاصيل المليئة بها كتب السيرة تدعو إلى طرح العديد منها خاصة تلك التي تتنافى وطبائع الأمور العادية. ولكننا كمسلمين نؤمن بأن الإسراء قد حصل للرسول بدليل الآيات القرآنية الدالّة عليه. ونود الإشارة هنا إلى أن المصادر الإسلامية ذاتها أثبتت واقعة الإسراء ولكنها اختلفت في كيفيتها أهي بالروح أو بالروح والجسد. فالذين يذهبون إلى إسراء الرسول بالروح لا بالجسد يستندون إلى حديث أم هانئ التي نسب إليها قولها: «إن رسول الله نام عندي تلك الليلة في بيتي فصلى العشاء الآخرة ثم نام ونمنا. فلما كان قبيل الفجر أهبَّنا رسول الله، فلما صلّى الصبح وصلّينا معه قال: «**يا أم هانئ لقد صلّيت معكم العشاء الآخرة كما رأيت بهذا الوادي، ثم جئت بيت المقدس فصلّيت فيه. . . الخ**»[2]. كما استند هذا الفريق إلى ما رُوِيَ عن عائشة من أنها قالت: ما فقد جسد رسول الله ﷺ ولكن الله أسرى بروحه، وأن معاوية بن أبي سفيان كان إذا سئل عن مسرى رسول الله ﷺ قال: «كانت رؤيا من الله تعالى صادقة»

(1) أ ـ الواقدي، المغازي، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 898.
ب ـ ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الرابع، ص 443.
ج ـ الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 1991 ـ 1992.

(2) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 402.

ويستشهد هذا الفريق بالآية: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾[1]. ومما رُوِيَ عن ابن إسحاق (إن الرسول كان يقول: «**تنام عيناي وقلبي يقظان**». والله أعلم أي ذلك كان قد جاءه، وعاين فيه ما عاين، من أمر الله، على أي حالة كان: نائماً أو يقظان، كلُّ ذلك حق وصدق)[2].

أما الذين يذهبون إلى أن الإسراء كان بالجسد فهم يستندون إلى قول الرسول من أنه شاهد عيراً لقريش وهي في طريقها من الشام إلى مكة، وأنه وصف لهم بيت المقدس وصفاً دقيقاً، وأنه عرج إلى السماء بجسده، ومرّ بالأنبياء، حتى وصل إلى سدرة المنتهى. إلى غيرها من الروايات والتفاصيل التي تختلط فيها الحقائق بالأساطير. ونحن نقف إزاء هذه الآراء المتضاربة موقفاً محايداً فلكل فريق حجته ودليله، ولكن الذي يعنينا أن المستشرقين قد شككوا في هذه القصة، واعتبروها خيالاً لا تستند إلى وقائع صحيحة لأنها تخرج عن المجرى العادي للأمور، وتخالف ما اتبعه محمد من طرق ومسالك عادية لا معجزات فيها ولا خوارق للأمور، ولكن مهما كان رأينا في هذا الموضوع فإننا نقر بحصول بعض خوارق الأمور لكثير من أبناء البشر لتلك الشفافية التي يتمتعون بها، ولكن هذه الخوارق لا تخضع لتمحيص العقل والمنطق العاديين. فإذا اعتقدنا ألوهية الرسالة المحمدية. وألوهية القرآن المنزل من الله على الرسول بكيفية تختلف عن مجرى الأمور العادية فليس هناك ما يمنعنا من تصديق الإسراء والمعراج سواء أكان ذلك قد تمّ بالروح أو بالروح والجسد معاً، ولكننا نقف متحفظين أمام تلك الروايات العديدة المليئة بالإسرائيليات خاصة تلك التي تعطي لموسى صفة الواسطة بين الرسول والله لتخفيف مقادير الصلاة حيث يشتمّ منها رائحة الإسرائيليات إذ لا يعقل أن يتدخّل موسى ناصحاً للرسول لتخفيف الصلاة على عباده، والله عالم بمدى تحملهم لها.

وإذا كنا قد وصلنا في بحثنا إلى هجرة الرسول إلى المدينة طبقاً لما رواه المستشرقون. وإذا كنا قد حاولنا الرد على معظم شبهاتهم حول السيرة النبوية بعد البعثة المحمدية. فما آراؤهم حولها بعد الهجرة إلى المدينة؟. هذا ما سنعالجه في المبحث القادم إن شاء الله.

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 6.

(2) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 400.

المبحث الرابع

السيرة النبويَّة بالمدينة

أشرنا في نهاية المبحث السابق إلى هجرة الرسول ﷺ من مسقط رأسه إلى يثرب وتعرّضنا لآراء المستشرقين حول السيرة النبوية بعد البعثة بمكة، وأوردنا مجمل شبهاتهم حولها، وحاولنا الرد عليها مستندين في ذلك إلى أوثق وأصدق الروايات والمصادر الإسلامية. وعلينا أن نقر بأن شبهات المستشرقين الخطيرة قد تركّزت على هذه الفترة من السيرة النبوية، لأنها تناولت قضايا أساسية ارتكزت عليها الدعوة الإسلامية كقضية الوحي الإلهي، والمسلمين الأوائل ودوافع إسلامهم، وتنامي المعارضة القرشية ثم ضراوتها، ودوافع هجرة المسلمين إلى الحبشة، وأسباب عودتهم السريعة منها، وغيرها من الأمور التي تتعلّق بالعقيدة الإسلامية أكثر من تعلّقها بشريعتها.

تعرّض المستشرقون ـ خاصة أصحابنا الثلاثة ـ إلى السيرة النبوية بعد الهجرة إلى المدينة. ولكن هذه الفترة تمتاز بقلّة الشبهات والتحاليل العلمية لأنهم سردوا أنشطة الرسول فيما يتعلق ببناء الدولة الإسلامية من جهة، وفيما يتعلق بالمنازعات الحربية التي خاضها ضد أعدائه من المشركين واليهود من جهة أخرى.

سنحاول في هذا المبحث التعرّض إلى هاتين النقطتين الرئيستين لمعرفة وجهة نظر المستشرقين حولهما محاولين الرّد على بعض الشبهات التي يثيرونها وذلك طبقاً لما درجنا عليه في المباحث السابقة.

تعرّض «موير» إلى حالة المدينة إبّان هجرة الرسول إليها، فهي تتكوّن من قبيلتي الأوس والخزرج العربيتين ومن عدة قبائل يهودية كبني قينُقاع، وبني النضير، وبني قريظة. وكان مجيء الرسول إلى يثرب سبباً لوحدة الأوس والخزرج اللذين كانا في صراع مستمر بينهما. وقد سُمِّيَ هؤلاء القوم «الأنصار» لنصرهم رسول الله ودعوته حين خذله قومه وتمييزاً لهم عن «المهاجرين» القادمين من مكة، وقد نجح الرسول في التوفيق بينهما، وجعلهما إخوة متحابين تشاركوا في السكن والأموال. ويقول «موير» ليست لدينا إحصائيات محددة عن نسبة السكان المنضمين إلى محمد، لأن الخمسة والسبعين شخصاً الذين بايعوا محمداً في العقبة كانوا ممثلين لمجموعات كبيرة. وربما وصل عددهم إلى مئات الأشخاص[1].

---

(1) Muir (W.); Life of Mahomet, op. cit, vol 3 - Page 27.

أما «مونتجمري وات» فيرى أن الرسول قد اتفق مع زعماء يثرب في العقبة الثانية على قبوله كنبي وعلى حمايته ورعايته، وقد سبقه إلى يثرب سبعون من أتباعه المكيين حيث أقاموا برعاية أنصاره المدنيين، ويرجح أن عدد أنصاره بالمدينة يقدر بنحو ألفي شخص طبقاً لرواية ابن سعد في طبقاته(1).

أما «مكسيم رودنسون» فإنه يخصّص بحثاً طويلاً بعنوان «النبي المسلّح» يتعرّض فيه إلى كيفية وصول النبي إلى المدينة، واستقراره بها، ومؤاخاته بين المهاجرين والأنصار، وبنائه مسجده الذي يمارس فيه شعائر دينه، ويستقبل فيه الوفود، ويعقد به حلقات الدرس، ويمارس فيه جميع الأعمال اليومية العادية، ويسجن فيه الأسرى، ويداوي فيه الجرحى، ويتّخذه الفقراء من أصحابه مأوى وسكناً لهم. وهكذا تكوّنت نواة الأمة الإسلامية من المهاجرين والأنصار الذين ينتمون إلى قبيلتي الأوس والخزرج العربيتين اللتين كانتا في صراع دائم قبل تحالفهما مع الرسول واللتين أصبحتا مُتَّحدَتَيْن في مواجهة خصومهما من اليهود وغيرهم(2).

ثم يتعرّض المستشرقون الثلاثة إلى الوثيقة التي أبرمها الرسول بين المهاجرين والأنصار والتي وادع فيها اليهود وأقرّهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم. وقد أطلق «وات» على هذه الوثيقة «دستور المدينة» وأوردها بجميع بنودها طبقاً لرواية ابن هشام، ووجدها أنها تحتوي على «47» بنداً(3).

ويورد «موير» مختصراً للوثيقة طبقاً لرواية ابن إسحاق المبثوثة في سيرة ابن هشام، وركّز بالخصوص على ما يتعلّق باليهود(4).

أما «مكسيم رودنسون» فإنه يسوق منها بعض البنود المتعلقة بمكانة الرسول وسلطته الزمنية والدينية، ويشير إليها طبقاً لما يقتضيه السياق، فركّز بالخصوص على

---

(1) مونتجمري وات، محمد في المدينة، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية بيروت، ص 277، بدون تاريخ.

(2) RODINSON (M.); Mahomet, op. cit, p 178 et Suivant.

بتصرف كبير من عندنا.

(3) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 337 ـ 342.

(4) Muir; Life of Mahomet, op. cit, pp. 31 - 34.

دور الرسول في هذه المرحلة الذي يصفه بالتواضع لأنه لا يتعدّى القيام بمهمة التحكيم بين الأطراف المتعارضة[1].

ويرى «وات» أن هذه الوثيقة صحيحة وذلك طبقاً لتحليل «فلهاوزن» حول أسباب صحتها، كما أن أسلوبها وكيفية المصطلحات الواردة بها تدل على ذلك وأنها تعود إلى الفترة المدنيّة الأولى، ولكن الخلاف بشأنها يتحدّد فيما إذا كانت هذه الوثيقة قد أبرمت قبل معركة بدر أو بعدها. ويستشهد بآراء كل من «فلهاوزن» و«جريم» فالأول يراها قد أبرمت قبل بدر بينما يضعها «جريم» بعدها، ولكن «كايتاني» يرجّح حصولها قبل معركة بدر. ويستنتج «وات» من خلال بنودها أنها قد كتبت في أوقات مختلفة ثم جمعت فيما بعد وذلك استناداً إلى الفروق اللغوية وإلى المواضيع التي تناولت معالجتها، كما يرى أن القبائل الثلاث اليهودية الرئيسة لم تذكر فيها، ومن هنا ربما تكون هذه الوثيقة بشكلها الحالي قد أبرمت بعد إزالة بني قريظة. وحاول «وات» أخيراً إرجاع كل بند إلى الزمن الذي حرّر فيه استناداً إلى الوقائع والحالات التي يعالجها، ويسبغ على الوثيقة أهمية كبيرة باعتبارها المصدر الذي نجد فيه النظريات الفكرية التي كانت أساس الدولة الإسلامية في السنوات الأولى من تكوينها[2].

ويعلّق «موير» على هذه الوثيقة بقوله: «من العبث إيجاد نص صحيح للشروط الواردة بها، لأن الأصل لا وجود له عندنا. وما علينا إلا الاعتماد على نص ابن إسحاق المنقول بالسماع والذي يحتوي على الكثير من الغموض والإبهام...»[3].

وعندما يحاول «موير» تحديد تاريخ هذه الوثيقة فإنه يؤكد عدم معرفة تحديده وإن كان يرجح أنها قد أبرمت بعد وصول الرسول إلى المدينة بقليل. وهكذا بقي اليهود على علاقة طيبة مع حليفهم، ولكن سرعان ما ظهر للعيان أن اليهودية لا تتعايش مع الإسلام، كما أن دور محمد لم يعد سلبيًّا وأصبح دينه يتميّز عن اليهودية، ويعتبر نفسه مؤسساً لديانة جديدة وأنه شخصيًّا نبيٌّ عظيم، وأن اليهود يجدون ذلك في كتبهم ولكنهم ينكرون عليه صفته هذه كما أنكروا من قبلُ نبوّة المسيح[4].

---

(1) RODINSON; Mahomet, op. cit, p. 185.

(2) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 337 ـ 347 بتصرف كبير من عندنا.

(3) Muir; Life of Mahomet, op. cit, p. 34, Marge 3.

(4) Ibid, op. cit, p. 35.

وعندما يحلّل «رودنسون» هذه الوثيقة يسترعي انتباهه نصٌّ خاصٌّ يفهم منه قبول الرسول للتعايش السلمي مع مشركي المدينة، تاركاً للمستقبل إمكانية اعتناقهم للإسلام. وقد ورد في هذا النص «أنه لا يُجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن»[1]، كما يشير البندان 14 و15 من ذات الوثيقة إلى وجود الكفار بين الأمة الإسلامية إلا أن اليهود لا يدخلون ضمن هذا التصنيف، وإن كان البند الرابع عشر يفرق بين المؤمن والكافر فيما يتعلق بالقود والنصرة، حيث ينص على أنه لا يقتل مؤمن مؤمناً في كفار ولا ينصر كافراً على مؤمن «بند 14» وأن ذمة الله واحدة: يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس «بند 15». وهكذا فإن الجماعة الإسلامية لا تتكوّن من أفراد ولكنها تتألّف من مجموعات، فالمهاجرون يؤلفون مجموعة، والأنصار بقبائلهم يؤلّفون مجموعة، واليهود يكوّنون مجموعة وهم مرتبطون بتحالف مع القبائل اليثربية، وكل قبيلة من قبائل اليهود الثلاثة تكوّن مجموعة بذاتها[2].

وهكذا أصبحت هذه الوثيقة تنظم الشؤون السياسية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي الجديد في المدينة. وقد قررت معظم الحقوق والحريات الأساسية المبثوثة في الدساتير الحديثة. فهي قد قرّرت منذ أكثر من ألف وأربعمئة سنة حرية الرأي، وحرية العقيدة، وقدسية الحياة وحرمتها، وحرمة المال، وتحريم الجريمة، ونحن نرى أن هذه الوثيقة كُتِبَتْ قبل معركة بدر لا بعدها. لأنها نظّمت المجتمع الإسلامي إبّان وصول الرسول إلى المدينة. وأصبحت ركيزة أساسية لبناء الدولة الجديدة التي تحتاج في هذه الفترة إلى تنظيم أمورها، وإقرار المبادئ الأساسية التي تعتمد عليها حتى يطمئن بال المسلمين، وينصرفوا إلى تثبيت عقيدتهم والجهاد في نشرها. ولا تستطيع هذه الجماعة أن تدخل في صراع مسلّح مع أعدائها ما لم تكن قد رتبت بيتها. وأسست قاعدة صلبة لانطلاقها. ولا يتم ذلك إلا بالسلام الاجتماعي بين طوائف المجتمع المختلفة لنشر السلام والوئام بينها. وهو ما فعله الرسول في هذه الفترة. وعمله هذا يدل على حصافة رأيه، وحسن تدبيره، وعظيم معرفته بأحوال البلاد والعباد.

وعندما درس المستشرقون مكانة الرسول في المدينة طبقاً لنصوص الوثيقة التي

---

(1) النبد «20» من الوثيقة أو «الصحيفة».

(2) RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 184.

أتينا على بيانها فإنهم لاحظوا أن هذه الوثيقة ليست دليلاً صادقاً على مكانته حين وصوله إلى المدينة، لأن سلطاته المبيّنة فيها ليست واسعة، والشيء الوحيد الذي تقرره صراحةً بالنسبة إليه هو أن جميع الخلافات الناشئة بين هذه المجموعات يجب أن تعرض عليه[1]. كما أن هناك نصًّا غامضاً في البند (36) من الوثيقة يفهم منه عدم خروج أي أحد في مهمة عسكرية إلا بإذن الرسول، وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلاَّ من ظلم وأن الله على أبرِّ هذا.

ويرى «وات» أن الرسول في هذه المرحلة لم يكن رئيساً لدولة ثيوقراطية. ولكن يمكن اعتباره كزعيم للمهاجرين طبقاً لمدخل الوثيقة التي أشير فيها إليه بـ«محمد النبي». وهذا يعني أنه كان مساوياً لزعماء مختلف القبائل. غير أنه لمّا كان المهاجرون مذكورين قبل غيرهم في هذه الوثيقة فلربما كان لمحمد أولية شرفية بين زعماء القبائل. أما البند الذي ينص على عرض جميع الخلافات على النبي فلم يكن هدفه زيادة سلطانه إذ إن له من الحس السليم والدبلوماسية ما يؤهله لإيجاد التسوية التي تؤدّي إلى اتفاق عام[2].

ويستنبط المستشرقون من نصوص الوثيقة أن تركيب المجتمع الإسلامي في المدينة لم يرق بعد إلى مستوى الدولة التي لها السلطة العليا في إقرار النظام بفعل قوى عامّة مرتبطة بالمجتمع. فلكل مجموعة عرقية رئيسها الذي يستمد سلطاته عن طريق قبول أتباعه بزعامته عليهم، والأمن والنظام مستقرّان عن طريق الخوف من الثأر. ولكن من خلال هذا النظام ذي الطابع العربي الصرف دخل عنصر جديد له طبيعة خاصة مختلفة ألا وهو «محمد». هذه الشخصية التي لا تتمتع بسلطة مطلقة، وتمتاز بأنها تتلقى الوحي من الله. فهو زعيم المهاجرين بدون منازع، ولكنه يعتبر زعيماً دينيًّا للمسلمين بالمدينة. وقد أعطيت له مهمة التحكيم بين الناس فيما يشجر بينهم من خلافات لنشر السلام والأمن بين الجماعات الإسلامية في المدينة ولمنع الأخذ بالثأر

(1) أ ـ مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 347 ـ 348.
ب ـ رودنسون، محمد، المرجع السابق، بالفرنسية، ص 185.

(2) أ ـ مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 348.
ب ـ رودنسون، محمد، المرجع السابق، بالفرنسية، ص 186. ويجب ملاحظة أن هناك تطابقاً في تحاليل كل من وات ورودنسون حول هذه النقاط. وبالتالي فإننا نكتفي بإيرادها مع الإشارة إلى مصدر كل منهما منعاً للتكرار.

الذي ما إن يندلع لأحد الأسباب حتى يستمر في حلقة مفرغة لا نهاية لها. ورغبة من الرسول في نشر السلام الداخلي لمصلحة الجميع فإن الله أوحى إليه أن يخضع الجميع إلى حكمه في جميع الخلافات التي تنشب بين أتباعه إلا أن الأدوات التنفيذية لتحقيق هذه الأهداف المتمثلة في نشر السلام الجماعي لا تتجلّى إلا في قوة الرأي العام وفي القسامة Serments Solonnels حالة كون الرسول لم ينظم بعد قوى الأمن وبيت المال لتحقيق هذه الأهداف. وهكذا فإن الأمر اقتضى كل مهارة الرسول وذكائه وحصافته وكياسته ليجعل من هذه السلطة المعنوية سلطة فعّالة، ولم يصل أبداً إلى تحقيق سلطة الدولة طبقاً لما هو موجود لدى القوى المجاورة له[1].

وهكذا قَبِلَ المجتمع المدني دور الرسول التحكيمي، خاصة من قِبَلِ تلك القبائل الضعيفة التي عانت الأمرّين من تصرفات زعمائها وقد رغبوا في أن يسود الأمن والسلام في واحَتهم، وليس عليهم مقابل ذلك إلا الاعتراف بوحدانية الله، والاعتراف بأن ما يتنزّل على الرسول إنما هو وحي من الله، وهذه الأمور يمكن قبولها بسهولة. وقد ساهم في قبول هذه الأمور الرئيسة تصرّفات الرسول العاقلة، وخلقه العظيم، وذكاؤه الحاد. وقد تعجّب المدنيون من غفلة القرشيين وغبائهم عندما حرموا أنفسهم من هذه الشخصية الهامة المؤثرة[2].

إلا أنه بجانب هذه الاستنباطات الإيجابية، فإن المستشرقين استنبطوا من الظروف المحيطة بالدعوة الإسلامية خلال هذه المرحلة أن مكانة الرسول السياسية ليست واسعة بالمدينة طالما كان دوره مقتصراً على التحكيم في النزاع الناشب بين الأطراف المتنازعة. وحاولوا إيراد العديد من الوقائع التي تساند تخرصاتهم هذه، من ضمنها أن الرسول لم يكن متمتعاً بسلطة عليا في المدينة حتى عندما تعرّضت سمعته الأسرية للضرر بعد «حديث الإفك» الذي روّج له ابن أبي ابن سلول ـ زعيم الخزرج ـ والذي لم يستطع الرسول أن يتعرّض له مباشرة. كما تجلّى ضعفه في عدم استطاعته إصدار أي حكم بنفسه عندما تبدّت له خيانة بني قريظة، ولهذا ترك تقرير العقوبة إلى زعيم القبيلة التي كانت قريظة حليفة له[3].

---

(1) بتصرف كبير RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 187.

(2) Ibid, op. cit, p. 187.

(3) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 348 ـ 349.

ولكن بالرجوع إلى المصادر الصحيحة، وبعد استقراء الحوادث والظروف المحيطة بالرسول والدعوة الإسلامية في مرحلتها الجديدة فإن الأمر لم يكن كما تصوّره المستشرقون. ذلك أن الرسول بعد وصوله إلى المدينة وجدها منقسمة إلى عدة فرق عرقية ودينية. وكل فريق يفكّر ويقرّر بطريقة تخالف الفريق الآخر. فهناك العرب واليهود. وهناك الأوس والخزرج، وهناك المسلمون والمشركون من أهل يثرب. وتقتضي الأمور من الرسول أن ينظم هذه الفرق، ويجمع بينها، ويوائم بين تطلعاتها ومعتقداتها. وكان هدفه الأساسي توحيد صفوف المسلمين منعاً لإعادة العداوة والشقاق فآخى بينهم، كما آخى بين المهاجرين والأنصار، وقضى بذلك على تلك الفرقة والشقاق الذي حكم حياة الأوس والخزرج سنين طويلة، وقضى على الحساسية التي ربما قد تنشب بين المهاجرين والأنصار. ثم حاول توثيق العهود والمواثيق بين الجماعة الإسلامية واليهود فربطت بينهما علاقة طيبة استمرت حسنة في بداية أمرها إلى حين ظهور الشقاق بينهما. وقد كتب تلك الوثيقة التي أشارت إليها المصادر الإسلامية لتوثيق عرى الأخوَّة والصداقة بين هذه القبائل المختلفة والمنتمية إلى اتجاهات وديانات مختلفة. وتعتبر هذه الوثيقة فتحاً جديداً في الحياة السياسية والحياة المدنية في عالم ذاك الزمان.

وبعد أن حقق الرسول وحدة المسلمين الوطنية ونزلت الفرائض كالصيام والزكاة وإقامة الحقوق. وتبلورت الجماعة الإسلامية فأصبحت قوية مرهوبة الجانب. استطاع أن ينتقل إلى المرحلة الثانية من مراحل دعوته وهي مواجهة أعدائه القرشيين ونشر دعوته في آفاق وعوالم أوسع وأرحب من أفق مدينته. وهو عندما أمره الله أن يكون حكماً بين المسلمين لفضِّ النزاعات التي تثور بينهم بالحسنى، فقد قضى بذلك على بذور الفتنة والشقاق التي كانت تهدد دوماً الوحدة الإسلامية وتفرّق بين القبائل المختلفة. وهي خطوة ضرورية وأساسية لانصياع الناس إلى حكم العقل والمنطق لا حكم القوة والأخذ بالثأر. ومن هنا ندرك ذكاء الرسول وفطرته السليمة وآراءه السديدة، فالدول والأمم تبنى بالتطور والتدرّج حتى تصل إلى الكمال. وهذا الدور المحمدي الذي حاول المستشرقون التقليل من شأنه لم يكن بسيطاً كما يتراءى لهم إذا أخذنا في الحسبان الظروف الاجتماعية والقبلية التي كانت تعيشها تلك الأقوام في ذلك الزمان. ولم يكن هذا الدور التحكيمي يقلّل من دور الرسول الديني الذي هو رئيسه وملهمه وداعيه بلا منازع. وكم كان المسلمون يخضعون ويستسلمون إلى آراء الرسول

باعتبارها أوامر إلهية لا يجوز معصيتها أو الخروج عنها. وهكذا فإن دور الرسول كان عظيماً في هذه المرحلة حتى قبل أن تتبلور الأمة الإسلامية على هيئة دولة. ثم إن المستشرقين لم يدركوا أن الدولة الإسلامية الناشئة لم تكن تتمتع بمقوّمات الدول الحديثة التي يحاولون مقابَلَتَها بدولة الرسول. لأن مفهوم الدولة الإسلامية يختلف عن مفاهيم الدول الحديثة إلى يومنا هذا حالة كونها تجمع بين الدين والدولة في آن واحد، بينما تفرق الدول الحديثة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. ثم إن ما ذهب إليه المستشرقون من بيان ضعف الرسول عندما لم يستطع الاقتصاص من ابن أبي ابن سلول عندما تعرّض مباشرة لسمعة زوجته عائشة لم يكن صحيحاً. فالرسول لم يكن متأكداً من أن ابن أبي هو مصدر الإشاعة وناشرها. وخطبته بهذه المناسبة تدل على ذلك فقد قال: «**أيها الناس، ما بال رجال يؤذونني في أهلي. ويقولون عليهم غير الحق، والله ما علمت منهم إلا خيراً، ويقولون ذلك لرجل والله ما علمت منه إلا خيراً، وما يدخل بيتاً من بيوتي إلا وهو معي**»[1]. وهكذا جاءت هذه الخطبة دون تحديد أسماء المرجفين بحديث الإفك. وأنه عندما ثبت القذف على حسّان بن ثابت ومسطح جُلِدا حدًّا، ونحن نعلم مكانة حسان لدى الرسول وتسخيره شعره للدعوة الإسلامية. ولم تذكر الروايات الإسلامية ابن أبي من ضمن القائلين بحديث الإفك، وأكّد ابن إسحاق أن «الذي تولّى كبره منهم» هو حسّان بن ثابت وأصحابه[2]. وقال ابن هشام بعدئذٍ: ويقال كذلك عبد اللّه بن أبي وأصحابه. وعبارة «يقال» هي للتشكيك في صحة الرواية لا لتأكيدها ونحن نستبعد أن يعاقب الرسول شاعره وهو ذو المكانة الرفيعة أيضاً بين قومه ويعطل حدود الله ضد ابن أبي مهما كانت مكانته بين قومه.

أما ما ذهب إليه المستشرقون من أن ضعف الرسول في الفترة الأولى من إقامته في المدينة قد تجلّى في عدم مغامرته سفك دماء بني قريظة وترك تقرير العقوبة إلى زعيم القبيلة التي كانت قريظة حليفة لها. فإنه غير صحيح. لأن من سياسة الرسول والإسلام الأساسية اتخاذ جميع القرارات خاصة المصيرية منها بالتشاور مع أصحابه. ومبدأ الشورى من أهم المبادئ الإسلامية التي جاء بها لتنظيم شؤون الدولة السياسية والاجتماعية. ويضاف إلى ذلك أن قيام الرسول بإناطة مهمة الحكم على بني قريظة

(1) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 300.

(2) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص 303.

ـ التي خانت مواثيقها مع المسلمين، ونكلت عن عهودها معهم ـ بحليفهم وهو «سعد بن معاذ» يدل على حسٍّ سياسي في غاية من السمو والرقي ولا يدل على الضعف والخوار. ولو اتخذ الرسول مثل هذه القرارات من تلقاء نفسه، لوجد حلفاء بني قريظة عليه، ولآلمتهم هذه الإجراءات القاسية التي اتخذت ضد حلفائهم الطبيعيين. ولكان في النفس منها شيء كثير. ولكن اتخاذ الإجراءات الدالة على حسن السياسة والتصرّف، والتي تأخذ بعين الاعتبار الظروف المحيطة بالوقائع المطروحة في إطار زمانها ومكانها يدل على الحصافة السياسية والذكاء الخارق لا على خلافها كما ذهب المستشرقون إلى ذلك.

تحدث المستشرقون عن مكانة الرسول العسكرية بعد حديثهم عن مكانته السياسية في المرحلة المبكرة من هجرته إلى المدينة. ويرون أن بيعة العقبة الثانية التي أبرمها الرسول مع وفد يثرب قبل هجرته إليهم والتي وصفها ابن إسحاق بأنها كانت «بيعة الحرب»[1] لا تتحدث إلا عن العمل الدفاعي، ولا تتحدث عن عمليات هجومية، كما لم تحدد القيادة كذلك[2]. وهكذا انتظر محمد قليلاً ليتألف قلوب الأنصار ويقنعهم بالقيام بعمليات هجومية ضد أعدائه القرشيين. وبعد أن استقرّ هو وأصحابه بالمدينة، وبعد أن نظموا طريقة حياتهم، وجلبوا أسرهم من مسقط رأسهم، وبعد أن تآخوا مع أهل المدينة، فكّر الرسول في القيام بعمليات عسكرية، وهكذا بعد الشهر السابع من وصوله إلى المدينة أرسل عمّه حمزة في حملة عسكرية قوامها ثلاثون مهاجراً لمباغتة قافلة تجارية قرشية كانت عائدة من سوريا تحت قيادة أبي جهل. وكانت تضم نحو ثلاثمئة قرشي وبوغتت القافلة في أراضي جهينة. ولمّا كان رئيس تلك القبيلة حليفاً للطرفين فقد تدخّل لفض الهجوم سلميًا. وهكذا انسحب حمزة إلى المدينة واستمرّ أبو جهل في طريقه إلى مكة[3].

(1) المرجع السابق، الجزء الأول، ص 454.

(2) أ ـ مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 351.

ب ـ Muir, Life of Mahomet, op. cit, p. 64.

(3) Ibid, op. cit, p. 65.

استند موير في وصف هذه الحملة إلى الواقدي، ص 207، الطبري، ص 225، وسيرة ابن هشام ص 207 وذلك طبقاً لما ورد في هامش صفحة كتابه رقم (65).

حاول المستشرقون وصف غزوات الرسول الأولى وحتى بعد معركة بدر الكبرى بأنها كانت تتم من قِبَلِ المهاجرين. وكان وجود الأنصار فيها قليلاً جدّاً حتى يؤكد «وات» أنه ليس أكيداً أن أهل المدينة قد قاموا بدور في هذه الغزوات ولكن يمكن أن يكونوا قد اشتركوا فيها[1].

ثم يستمر المستشرقون في استنباط العديد من النتائج عن طريق استقرائهم نتائج معركة بدر، والعناصر التي اشتركت فيها، وإقرار نصيب الرسول من غنائم الغزوات التي تصل إلى خمسها. وهذا التغيّر يرونه حاسماً باعتباره اعترافاً بقيادة محمد للأمة. وقد كان من عادة العرب في الجاهلية أن يأخذ شيخ القبيلة ربع الغنيمة وذلك لاستهلاكه الخاص ولكي يستطيع القيام ببعض المهمات باسم القبيلة كمساعدة الضعفاء وقِرَى الضيف، واستبدال الخمس بالربع يدل على الفرق بين زعيم أمة وزعيم قبيلة[2].

ونحن بعد أن عرضنا استقراء المستشرقين حول قيادة محمد العسكرية، نود دحض هذه الشبهة من عدة جوانب منها: أن بيعة العقبة الأولى قد تضمّنت ألاّ يشرك المبايعون بالله شيئاً، ولا يسرقوا ولا يزنوا، ولا يقتلوا أولادهم ولا يأتوا ببهتان يفترونه بين أيديهم ولا أرجلهم ولا يعصوه في معروف، فإن وفوا بذلك فلهم الجنة. وأطلقت المصادر الإسلامية على هذه المبايعة «بيعة النساء» وذلك قبل أن تفرض عليهم الحرب[3].

أما بيعة العقبة الثانية فقد تضمنت أن يمنع الأنصار الرسول مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم[4] وهذه البيعة تدل على تعهّد الأنصار بالدفاع عن الرسول وحمايته، وعدم خذلانه أو تسليمه لأعدائه، وبمعنى آخر تتضمن تعهّداً بالدّفاع عنه لا مساندته في الهجوم على أعدائه وهو ما ذهب إليه المستشرقون في استقراءاتهم بالخصوص. غير أنه لو فحصنا الروايات الإسلامية لوجدناها تتحدث عن هذه البيعة باعتبارها بيعة حرب بمعنى أنها تشمل الدفاع والهجوم على حدٍّ سواء حسب مقتضى الحال. وآية ذلك أن ابن إسحاق يورد عن عاصم بن عمر بن قتادة أن القوم لمّا اجتمعوا لبيعة رسول الله،

(1) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 352.

(2) رودنسون، محمد، المرجع السابق بالفرنسية ص 194 ـ 195. وهو نفس المعنى الذي ذهب إليه وات.

(3) ابن هشام، سيرة ابن هشام، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 431.

(4) المرجع السابق، ص 442.

ولما سألهم أحدهم عمّا يبايعون الرسول قالوا: نعم، قال لهم: إنكم تبايعونه على حرب الأحمر والأسود من الناس، فإن كنتم ترون إنكم إذا هلكت أموالكم مصيبة، وأشرافكم قتلاً أسلمتموه، فمن الآن، فهو والله إن فعلتم خزي الدنيا والآخرة. . . إلخ وكان جواب القوم عنه: «إنّا نأخذه على مصيبة الأموال، وقتل الأشراف. . . الخ»[1] وهكذا فإن معنى الكلام السابق هو مبايعة الرسول على أمر الحرب سواء أكانت دفاعية أم هجومية. ومنها: أن سبب اشتراك المهاجرين في المعارك الأولى ضد قريش لأنهم موتورون من قبلها. فقد اضطهدهم قومهم ونكّلوا بهم، وساموهم سوء العذاب، ثم طردوهم من ديارهم، واستولوا على أموالهم وممتلكاتهم. وهذه الأمور مجتمعة أدّت بالمهاجرين إلى الترصّد إلى القوافل التجارية القرشية علّهم بهجومهم عليها يستردّون جزءاً من أملاكهم المفقودة، ويثأرون للظلم والاضطهاد الذي حاق بهم. ولكن بعد أن اتسع نطاق العمليات الحربية، وبعد أن فرضت الحرب على المسلمين وأصبح الجهاد ركناً أساسيّاً من أركان الدين اشترك المهاجرون والأنصار في جميع العمليات العسكرية التي دارت رحاها بين المسلمين وأعدائهم. ومنها أن السرايا العسكرية الإسلامية التي بدأت حملاتها ضد القوافل القرشية بعد ستة أشهر من مهاجر الرسول إلى المدينة وما يحيط بها من أخبار عن تشكيلاتها وزعمائها ونتائج أعمالها تؤدي إلى الشك في صحتها وتقود بالتالي إلى افتراضات ربما تكون صادقة منها: إن الغرض من هذه السرايا لم يكن القتال الفعلي الحقيقي بدليل عودة حمزة بدون قتال. ولكن ربما كان هدفها إفهام قريش أنها مهددة في تجارتها وطرق مواصلاتها وضرب حصار اقتصادي عسكري عليها يؤدي بها عاجلاً أو آجلاً إلى التفاهم مع المسلمين لِتُكْفَلَ لهم حرية الدعوة إلى الدين ولأهل مكة سلامة تجارتهم إلى الشمال. ولم تكن هذه المفاهيم ممكنة ما لم تقدر قريش قوة المهاجرين من أبنائها على الإيقاع بها وإيصاد طرق التجارة في وجهها[2]. ومنها: أن قصد الرسول من وراء تجريد هذه السرايا ربما لإرهاب اليهود، المقيمين معه في المدينة، وقد حاول هؤلاء القوم التفاهم معه بغية ضمه إلى صفوفهم، ولكن لما رأوه مستقلاً في عباداته ومعاملاته، وأخذ شأنه يسمو ويرتفع ناصبوه العداء، وقاتلوه بالسيف والقلم، وقد كان الرسول على علم بدواخل نفوسهم، فأراد أن يزرع

(1) المرجع السابق، ص 446.

(2) محمد حسنين هيكل، حياة محمد، المرجع السابق، ص 246.

الخوف في قلوبهم وذلك بتجريد هذه السرايا ضد أعدائه الأصليين وهم قريش بينما كان يبتغي تخويفهم وإرهابهم حتى لا يبادروا إلى الاعتداء عليه.

فإذا تركنا ذلك كله، ورأينا تطور الدعوة الإسلامية بعد تنظيم أطرها ومؤسساتها ورجالها ورسوخ العقيدة في قلوب أتباعها، فرض عليهم القتال وشاركوا فيه بحماس وإيمان شديدين وقد استوى في هذا الجهاد المهاجرون والأنصار على حدٍّ سواء، تنافسوا فيه طوال حياة الرسول ثم بعد مماته حتى وصلت الأمبراطورية الإسلامية من الصين شرقاً إلى فرنسا غرباً.

وهكذا تبلورت القبائل العربية الداخلة في الإسلام على هيئة دولة مبنيّة على المبادئ الدينية وهو ما يطلق عليه الغربيون بالدولة الأوتوقراطية. وقد ساعد على بنائها تلك المعارك الحربية التي خاضتها الجماعة الإسلامية في يثرب ضد أعدائها من قريش واليهود على حدّ سواء. ونحن لا نتعرّض في دراستنا هذه إلى تلك المعارك التي خاضها الرسول وأتباعه ضد قريش حتى تغلب نهائيّاً عليها لأنه لا جديد فيها من وجهة نظر استشراقية. ولأن الموضوع ربما يطول حتى يخرج عن هدفه الأساسي وهو دراسة السيرة النبوية من وجهة نظر استشراقية لتلمّس الشبهات التي أوردوها عليها ثم التصدي لها ودحضها ومجادلتها بالدليل والبرهان العلميين. ومع ذلك فإننا سنتناول العلاقة بين اليهود والرسول لما أثير حول هذا الموضوع من شبهات يجب علينا الرد عليها وتفنيدها. وقبل أن نفعل ذلك علينا معالجة كيفية تطوّر الجماعة الإسلامية الأولى حتى أصبحت دولة ثم تحولت إلى أمة عظيمة. فهذا «مونتجمري وات» يحدد الفرق بين الأمة والقبيلة بحيث يرى أن الأولى تقوم على الدين وأن الثانية تقوم على القرابة. وقد اتسمت الأمة الإسلامية بالصبغة الدينية لأن الأنصار استقبلوا الرسول بصفته رسول الله، وأنه يستمد أوامره ونواهيه من الله ولا يتصرّف فيها من تلقاء نفسه. ويرى «وات» أن تركيب الأمة المبني على الأسس الدينية، والقائم على نظرية المجتمع الثيوقراطي ليست مستوحاة من العهد القديم، بل هي من صنع عربي مستقل صيغت من بعض الأفكار الأساسية المستقاة من العهد القديم كفكرة الله، والوحي، والنبوّة. ولا تشبه الأمة إلاّ قليلاً الثيوقراطية الإسرائيلية أيام القضاة. وهي أقرب إلى الثيوقراطية أيام موسى. ويقدم القرآن صورة عن العلاقات بين النبي والأمة، ونجد في هذه الصورة بشكل غامض نموذج العهد القديم ولكنه مصبوغ بالصبغة العربية الخالصة[1].

---

(1) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 364 ـ 365.

ويعالج «رودنسون» هذا الموضوع في فصل طويل تحت عنوان «مولد دولة» مبتدئاً بتعيين دور الرسول باعتباره رسول الله من جهة وباعتباره رجلاً سياسيّاً يمتاز بصفات عظيمة جعلته أهلاً لتبوّء المكانة التي وصل إليها كالذكاء، والعقل، والتوازن، والحصافة، والصبر، وقدرته على السيطرة على عواطفه ومشاعره، ولكنه لا يزال يشعر في أعماق ضميره أن الله هو الذي يوجهه إلى ما فيه خير أمّته[1].

وهكذا عندما استقرّ محمد بالمدينة بنى دولة ذات طبيعة خاصة وهي الدولة الثيوقراطية والتي تعني أن السلطة العليا فيها مستمدة من الله ذاته. فالله هو الذي يوحي لنبيّه بإرادته. ويقول «رودنسون»: «وإذا كنّا نعتقد أن صوت الله هو في الحقيقة لا شعور محمد فإننا علينا أن نستنبط من ذلك أننا أمام ملكية مطلقة فمن يستطيع تعديل أو مناقضة أو معارضة إرادة الله؟»[2].

ويجيب «رودنسون» عن التساؤل السابق: إنه من الناحية العملية فإن الأمر ليس بهذه السهولة. فالله لا يسمع صوته إلاّ في المناسبات الكبيرة. لأن القرارات اليومية التي تسيّر الجماعة الإسلامية تعتمد بصورة عامة على رؤساء القبائل. وأنَّ النبي من الناحية النظرية وطبقاً للوثيقة التي وصفت بدستور المدينة ليس إلاّ حكماً. ولكن دوره حقيقة يتعدّى هذا الاختصاص إلى حدّ كبير، بحيث لا يمكن اتخاذ أية قرارات حاسمة بدون أو ضد موافقته. ولكنه عند اتخاذه للقرارات الهامة فإنه يستشير أصحابه خاصة أبا بكر وعمر. ويعتقد «لامانس» أن أبا عبيدة وصاحبيه أبا بكر وعمر يؤلّفون مجلساً استشاريّاً للرسول ويديرون عمليّاً سياسته الداخلية والخارجية. ويعلّق «رودنسون» على هذا الرأي قائلاً: إنه توجد بعض الحقائق حول هذه النظرية ولكن لا يجب الاندفاع بها بعيداً فالقرار النهائي كان دوماً في يد محمد[3].

ثم يستطرد «رودنسون» في ترسم ملامح الدولة الجديدة التي بناها الرسول في مدينته. فهو الذي يقرّر الحرب والسلام، وبالرغم من أنه لم ينظم جيشاً نظاميّاً ثابتاً فإنه كان يدعو رؤساء القبائل قبل كل معركة حربية إلى استدعاء المتطوعين. وبعد استعراضهم يستثني منهم الضعفاء وغير المرغوب فيهم. ويسمّي رؤساء الفرق، ويتولّى

---

(1) RODINSON, Mahomet, op, cit, p. 250.

(2) Ibid, op. cit, pp. 254 - 255.

(3) Ibid, op. cit, pp. 255 - 256.

قيادة هؤلاء المتطوعين بنفسه، وقد كان يتمتع باستراتيجية عسكرية ممتازة كما كان يتميّز بذات الاستراتيجية في القضايا السياسية. وكان يطبق مبدأ الخداع والمراوغة واشتهر عنه قوله: «الحرب خدعة». وعندما تنتهي البعثات العسكرية يعود كل متطوّع إلى أسرته بالغنائم التي حصل عليها.

وكان الرسول هو الذي يرسم السياسة الخارجية وينفّذها حفنة من أنصاره المخلصين له. وكان الأمن الداخلي يقوم به بعض الشباب المتحمّسين له ولأفكاره وكانوا مستعدّين دوماً لتنفيذ الأوامر الصادرة لهم خاصة ضد أعدائه ممن يسيؤون إلى سمعته أو يهجونه بأشعارهم المقذعة. وكان بيت المال لا يتميّز عن أموال محمد الخاصة. وعندما فرض الجزية على القبائل المسيحية التي سيطر عليها والتي لم تعتنق الإسلام، وفرض على أتباعه من المسلمين الزكاة فإنه أخذ يوزّعها على المحتاجين من أمته طبقاً للتعاليم القرآنية بالخصوص.

وهكذا تقرّر في المدينة شكل الدولة الإسلامية، وشرعت جميع الأحكام المنظّمة لها في كلّ مجالات الحياة. ونزلت آيات الحدود التي تبيّن القانون الجزائي الإسلامي. كما نظّم الرسول الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وإرث. وحاول إلغاء الرق وحصره في أضيق نطاق ودعا المسلمين إلى عتق عبيدهم وجعل العتق نوعاً من الكفارة عن الذنوب. وفي مجال القانون المدني أباح البيع وحرّم الربا. وهكذا نظّم الدولة الإسلامية في جميع مجالاتها من عبادات ومعاملات وأصبحت متميّزة بمؤسساتها وأجهزتها وإداراتها ولكن تسيطر عليها الناحية الدينية، ومن هنا كان قول المسلمين: إن الإسلام هو دين ودولة في آن واحد[1].

فإذا وصلنا إلى هذه النتيجة التي سطّرها المستشرقون حول دور الرسول في بناء الدولة الإسلامية الجديدة بما لها من خصائص ومميزات خاصة فإنه لم يبق لنا إلاّ التعرّض للمنازعات الحربية التي خاضها الرسول ضد أعدائه من المشركين واليهود.

إن البحث العلمي الصارم يلزمنا التعرّض لهذه النقطة قبل دراسة وتحليل بناء

---

(1) بتصرف شديد. Ibid, pp. 258 - 270.

وانظر في نفس السياق مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، من ص 365 إلى 461. ويظهر من الدراسة المقابَلَة التي أجريناها بين وات ورودنسون أن الأخير استقى معلوماته تفصيلياً من الأول ويجنح كذلك إلى تأييده في جميع تحاليله.

الدولة الإسلامية. ولكننا آثرنا هذا العرض لأن بناء الدولة تزامن وتعاصر مع هذه المنازعات العسكرية التي خاضها الرسول ضد أعدائه. ولأننا لم نتبع المنهج الزمني في سرد الحوادث التاريخية المتعلقة بالسيرة النبوية، لأننا اخترنا لأنفسنا دراسة هذه السيرة من وجهة نظر استشراقية، وركزنا بصورة أساسية على أهم الشبهات التي أوردوها عليها حتى نتمكّن بعد دراستها من تحليلها والرد عليها.

تعرّض «موير» للأعمال العسكرية التي وجّهها الرسول ضد أعدائه القرشيين قبل معركة بدر الكبرى. وأشار إلى أن الأعمال العدائية ـ حسب وصفه ـ ازدادت تدريجياً بعد استقرار الرسول بالمدينة والذي لم يترك فرصة مناسبة لتهديد القوافل التجارية القرشية المسافرة إلى الشام والعائدة منها إلاّ واستغلّها. وقد أباح الإسلام لأتباعه القتال في الأشهر الحرم. وقد برّر الرسول هذه الأعمال العدائية بانتقام المهاجرين من مضطهديهم السابقين الذين أخرجوهم من ديارهم، وقاتلوهم، وظاهروا عليهم، لإعلاء كلمة الله وإظهار دينه. وهكذا قادت سلسلة المناوشات الأولى بين الطرفين ـ وهي التي أطلق عليها المؤرخون الإسلاميون اسم السرايا ـ إلى معركة بدر الكبرى التي تعتبر فتحاً جديداً في تاريخ الإسلام.

وبعد أن يتعرّض «موير» لأسباب هذه المعركة ودوافعها ويشير إلى اشتراك الأنصار فيها بقيادة سعد بن معاذ ـ وهو دليل على أن بيعة العقبة الثانية كانت تتضمن الدفاع عن الرسول والمشاركة في الأعمال الهجومية التي يقودها ضد أعدائه ـ يفصّل القول في هذه المعركة طبقاً للروايات الإسلامية المعروفة ويصل إلى نتيجة مفادها أن هذه المعركة تعتبر نقطة تحوّل دقيقة وخطيرة في حياة الرسول، فقد برهنت لأعدائه والمتردّدين في اعتناق رسالته في المدينة على أن نتائجها الحربية كانت بمثابة معجزة من الله الذي سانده في مهمته خاصة أن قوته الصغيرة تغلّبت على قوة قريش التي تفوقها عدداً وعُدَّةً. وتعزّز موقفه الشخصي الذي أصبح أكثر قوة مما كان عليه. كما أن نتائج هذه المعركة لا تتحدّد فحسب كعلامة على وقوف الله بجانب نبيّه ولكنها قضت على معظم رؤساء معارضي الرسول القرشيين الذين أصبحوا بين قتيل وأسير[1].

---

(1) Muir, Life of Mahomet, op. cit, pp. 82 - 129.
بتصرف شديد. ويلاحظ أن موير استعرض معركة بدر طبقاً لما أوردته المصادر الإسلامية دونما تحليل يذكر من جانبه.

وعندما عالج «وات» السرايا الإسلامية الأولى ضد القوافل التجارية القرشية والتي أدّت في النهاية إلى معركة بدر فقد شكك خلافاً لـ«موير» في معظم الروايات الإسلامية التي تناولت تفاصيلها. ولكنه يبرر هجوم المسلمين على المشركين في الأشهر الحرم ويراه أمراً لا تثريب عليه وأنه لم يرتكب عملاً غير معيب أو مشرف، لأن طابع الأشهر الحرم كان مرتبطاً بالديانة الجاهلية التي كان يحاربها. وقد حسم القرآن هذه القضية بصورة قاطعة عندما قال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ﴾[1].

وعندما تعرّض «وات» لمعركة بدر أشار إلى بواعثها، وتفصيلاتها، ويذكر أن القرشيين عندما أزمعوا السير إلى بدر بعد أن تناهى إلى علمهم إنقاذ قافلتهم المهددة كانوا يريدون تخويف الرسول وأنصاره ومنعهم من غزو القوافل مستقبلاً، كما أن المسلمين بدورهم لم يكونوا ينتظرون الدخول في معركة عند سيرهم، ولو علموا ذلك لامتنعوا عن السير[2]. ويستنتج «وات» من استقراء الروايات الإسلامية المختلفة أن الأنصار لم يتعهّدوا بالدفاع عن محمد إلاّ داخل أراضي المدينة، وأن محمداً قبل خوض القتال، اجتمع بهم وطلب إليهم فيما إذا كانوا سَيُسَانِدُونَه في هذه الظروف[3] ولكنه لم يشر إلى مقالة سعد بن عبادة التي برهن فيها على ولاء الأنصار له، وأنهم سيخوضون معه أي معركة مهما كانت نتائجها، وأنهم سيستعرضون معه البحر لو استعرضه. وهذه المقالة تدل على أن بيعة العقبة الثانية كانت تتضمن الدفاع والهجوم على حدّ سواء.

وعدّد «وات» العوامل التي ساعدت المسلمين على الانتصار في معركة بدر، ويرى أن أهمها عدم الوحدة بين صفوف القرشيين وانسحاب عدد كبير منهم قبل المعركة. وأن الباقين منهم لم يكونوا أنصاراً مخلصين لأبي جهل. كما أن حماس المسلمين وقوة أرواحهم المعنوية وإيمانهم بحياة ثانية بعد استشهادهم ساعد على حسم المعركة لمصلحتهم. وينفي «وات» عن الأنصار تلك الصفات العسكرية المتفوقة على

---

(1) سورة البقرة، الآية: 217.

(2) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 18.

(3) المرجع السابق، ص 21.

صفات قريش والتي ربما كانت السبب في تحديد مصير المعركة، لأنه يرى أن الطرفين يتمتعان بصفات حربية متقاربة. ولأن مزارعي المدينة لم يكونوا محاربين متفوقين على تجار مكة، ثم إن المشركين أو الذين قتلوا منهم كانوا أكبر سناً من غالبية المهاجرين، وربما كانوا يعانون العطش[1].

ويعدّد «وات» نتائج معركة بدر فيذكر منها: فقد الرجال المدرّبين بمكة الأمر الذي يدلّ على هول الكارثة التي لحقت بقريش وتقوية مركز محمد بالمدينة بعد أن تدهورت مكانته خلال الأشهر السابقة حين كان يبدو أنه لن يفوز بشيء خاصة عندما تردّد بعض زعمائهم في مساندته في هذه المعركة مثل «أسيد بن حضير» ولكنه ما كاد يرى محمداً منتصراً حتى اعتذر إليه، ومهاجمة الرسول لقبيلة بني قينقاع اليهودية وإجلاءها عن المدينة، وكذلك تصفيته لبعض خصومه الذين هجوه وندّدوا به مثل «عصماء بنت مروان» و«أبو عفك» من بني عامر بن عوف. ومنها: ازدياد إيمان محمد وأصحابه المقربين إليه برسالته كنبي، فنظروا إلى هذا النصر كأنه معجزة من الله ومن صنعه. يضاف إلى ذلك أن هذه الكارثة التي ألَّمتْ بالكفار كانت العقاب الذي تنبأ به القرآن في السور المدنية[2].

ويعالج «رودنسون» معركة بدر ودوافعها ونتائجها بنفس المنهجية والتحليل اللذان ذهب إليهما «وات وموير». ولكنه كان أكثر دقة وتفصيلاً في سرد الحوادث وتحليلها. وكانت نتائج دراسته حولها لا تتعدّى تلك التي سطرها وات بل تكاد تكون منقولة عنه حرفيّاً عدا بعض التفصيلات والأسلوب الذي تفوّق فيه «رودنسون» على زميله.

ونحن بعد أن عرضنا آراء المستشرقين حول معركة بدر ودوافعها ونتائجها فلا تعليق لنا عليها، لأنهم تعرّضوا لها من خلال الروايات الإسلامية. ولأنهم أشاروا إلى دوافعها طبقاً لما سطّرته تلك الروايات المعتمدة. ولأن النتائج العامة كانت مقبولة ومعقولة من وجهة النظر العلمية والإسلامية. ولكن شكوكهم أنصبّت على بعض التفصيلات الواردة في المصادر الإسلامية كعدد ضحايا عليّ وحمزة في المعركة إذ يرونها مبالغاً فيه، وكعدد قتلى قريش الذي يحدّدونه بين 45 و70 شخصاً.

وكانت نتيجة معركة بدر المباشرة استعداد قريش للأخذ بثأرها من قتلاها

---

(1) المرجع السابق، ص 22 ـ 25. بتصرف كبير.

(2) Muir, Life of Mahomet, op. cit, p. 165.

وكرامتها التي مرغت في التراب. فأعدّت حملة قوية تسندها فرقة من الخيّالة بقيادة خالد بن الوليد، وتحرّكت إلى المدينة للانتقام من قتلاها. وعرفت المعركة التي دارت رحاها بينها وبين الرسول «بمعركة أُحد» فما رأي المستشرقين عنها؟.

أشار «موير» إلى أن السبب الدافع لهذه المعركة هو انتقام قريش لقتلاها في معركة بدر، واسترداد مكانتها وهيبتها بين العرب التي تضعضعت كثيراً بعد هزيمتها في تلك المعركة. وقد سرد تفاصيل المعركة وحوادثها وما حصل فيها طبقاً لما أوردته الروايات الإسلامية خاصة الواقدي وابن هشام. وركّز بالخصوص على ذلك الخلاف الذي حصل بين المسلمين حول اختيار مكان المعركة. وكيف أن الرسول وذوي الأسنان من قومه كانوا يفضّلون استدراج القرشيين إلى المدينة لمحاربتهم في شوارعها. وكيف أن الشباب كانوا يفضّلون الخروج إليهم في جبل أُحد لمقارعتهم هناك. وكيف أن الرسول وإن كان من أصحاب الرأي الأول إلاّ أنه استجاب لحماس الشباب الأمر الذي نتج عنه انسحاب ابن أبي وأتباعه من المعركة[1].

والغريب أن «موير» وصف شجاعة النبي الشخصية إبّان انهزام المسلمين عنه، وتركه وحيداً أمام أعدائه الذين عقدوا العزم على الفتك به[2] ثم يقول في مناسبة أخرى: إنه لم يتمتع بهذه الشجاعة طوال حياته. وهو تناقض غريب ينبئك عن دواخل نفسه وما يضمره من حقد على النبي.

وعندما يعدّد «موير» نتائج معركة أُحُد فإنه لا يرى فيها تضعضع إيمان المسلمين ونبيّهم بصدق رسالته. ولكن هذه الهزيمة كانت دليلاً على اختبار الله لقوة إيمانهم وحثهم على التجمُّل بالصبر في مواجهة الكوارث. وليجعل الله منهم شهداء. كما يرجع سبب الهزيمة إلى انقسام المسلمين قبل بداية المعركة، وإلى عدم إطاعة الرماة لأوامر الرسول للبقاء في أمكنتهم وإلى قوة قريش المعنوية والمادية التي صممت على الأخذ بثأر قتلاها في معركة بدر[3].

ويفصل «وات» القول في معركة أُحُد، ويعزو انسحاب عبد اللّه بن أبي إلى اتفاق مع محمد للدفاع عن المكان الرئيس ضد هجوم العدو المنتظر وليس بسبب

---

(1) Ibid, op. cit, p. 172.

(2) Ibid, op. cit, pp. 167 - 185.

(3) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 34.

الخلاف معه في تحديد مكان المعركة. كما يشكك «وات» في تولية «خالد بن الوليد» قيادة الخيالة القرشية في معركة أحد. ويرى أن هذا القول نتيجة عداوة المصادر نحوه لأن المصادر الإسلامية الأخرى كالواقدي مثلاً تتحدث عن قيادة صفوان بن أمية لها بدلاً من خالد بن الوليد[1].

ويذهب «وات» في منهجه الشكّي حول سير المعركة. فهو لا يصدق الروايات القائلة بانتصار المسلمين في بداية المعركة لأنهم لم يغنموا شيئاً، ولأن طليعة المسلمين لم تكن من القوة كما تدّعي هذه المصادر. أما المسألة الثانية التي يشك فيها فإنها تتعلّق بمعرفة ما إذا كانت غريزة السلب عند الرماة هي السبب الوحيد لنقص تغطية مؤخرة المسلمين التي تعرّضت للخيالة المكية. ولكن «وات» يعزو هزيمة المسلمين إلى تراخي الرماة عندما رأوا انتصار معسكرهم في بداية المعركة كما أن هذا الهجوم الجانبي على مؤخرة المسلمين لم يكن وليد اللحظة، بل كان جزءاً من خطة المكيين في المعركة[2].

ويرى «وات» أن انهزام المسلمين ليس عائداً إلى تفوّق المكيين العسكري ولكنه عائد إلى اجتماع الفوضى وحب السلب عند المسلمين، كما أن ضعف المسلمين العسكري ارتبط بزيادة عددهم، فكلما كان عددهم قليلاً كانوا أكثر تنظيماً وتصميماً على النصر. وكان من نتيجة هذه المعركة تضعضع روح المسلمين المعنوية واستغراقهم في قلق روحي عميق لأنهم أحسّوا أن الله قد تخلّى عنهم خلافاً لما حصل في معركة بدر التي كانت آية من عطف الله وعنايته بهم. كما أن هذه المعركة وإن كانت هزيمة للمسلمين فإنها ليست انتصاراً للمكيين لأنهم لم يستطيعوا تحقيق أهدافهم الاستراتيجية المتمثلة في القضاء على الأمة الإسلامية[3].

سلك «رودنسون» منهجية وات في وصف دوافع ونتائج معركة أحد. ولكنه يرى أن الرسول قد أصبح في موقف صعب بعد نهاية المعركة، فهؤلاء اليهود والمنافقون والمشركون قد فرحوا بنتيجتها. وهؤلاء المسلمون أصبحوا يتشككون في ألوهية الرسالة طالما كانت الهزيمة دليلاً على أن الله قد فَضَّل قريشاً على المسلمين.

(1) المرجع السابق، ص 37.
(2) المرجع السابق، ص 37 ـ 38.
(3) المرجع السابق، ص 42.

وهذه النتيجة لها عواقبها الوخيمة على إيمان المسلمين بنبوّة محمد لأن الله لم يهزم نبيًّا بهذه الصورة المذلّة[1].

ونحن نود تأكيد أن هذه الادعاءات والتحليلات ليست صحيحة، فالله وإن وعد نبيّه وأتباعه بالنصر النهائي إلا أنه تركهم يسعون له بالوسائل المعتادة. فإذا صدقوا النيّات، ودخلوا المعركة بروح معنويّةٍ عالية، وبقوة مادية معتبرة، واتخذوا جميع الاحتياطات اللازمة لتحقيق النصر فإن الله مؤيّدهم بالنصر. أما إذا كانت تصرّفاتهم عكس ما تمليه الوسائل العادية للانتصار فإنهم لا شك سيلاقون المصير الذي تؤدي إليه هذه الوسائل بداهة. يضاف إلى ذلك أن الله أراد اختبار المسلمين وامتحانهم ليتحقق من صدق إيمانهم وليجعل منهم شهداء وصدِّيقين، وليدفعهم إلى الاعتماد على وسائلهم المادية وقوّتهم المعنوية ولا يتركهم عالة على قدراته وسلطاته اللامتناهية.

ونحن لا نمضي في عرض وتحليل وجهة نظر المستشرقين حول معارك الجهاد الأخرى كمعارك الخندق وفتح مكة وحنين وغيرها لأنها خلية من التحاليل والاستنتاجات العلمية من وجهة نظر استشراقية ونود التركيز على النتيجة الأساسية لمعركتي «بدر وأُحد» والتي تتحدّد في موقف الرسول تجاه اليهود القاطنين بالمدينة. لأن هذه النتيجة كانت مثار جدال وتحليلٍ ونقاش من قِبَلِ المستشرقين تستحق منّا وقفة لبيان آرائهم وشبهاتهم حولها ثم الرد عليها وتفنيدها لأنها لا تزال تستخدم إلى يومنا هذا كمثالٍ على موقف المسلمين من اليهود.

يعتبر «موير» أن انتصار المسلمين في بدر وتقوية مركز الرسول الشخصي بالمدينة قادا محمداً إلى التحرّك ضد اليهود وضد المشركين المدنيين الذين عارضوا دعوته. وكان أول دم سفك بعد بدر هو لامرأة تدعى «عصماء بنت مروان» التي كانت تهجو الرسول، وتندد بتصرّفاته وتنكر رسالته، وتلا ذلك اغتيال اليهودي «أبو عفك» الذي كان معارضاً نشطاً للدعوة الإسلامية، والذي نظم أبياتاً من الشعر يهجو فيها الرسول وأصحابه. ثم اتخذت الإجراءات القمعية ضد بني قينقاع الذين تقول عنهم الروايات الإسلامية: إنهم نقضوا العهد الذي أبرموه مع الرسول. ويشكك «موير» في هذا التبرير. ويورد الروايات الإسلامية التي تناولت كيفية ذهاب الرسول إلى بني قينقاع بعد معركة بدر، وكيف اجتمع بسادتهم وطلب منهم الدخول في الإسلام قبل أن يحل بهم

(1) RODINSON (M.) Mahomet, op. cit, p. 215.

ما حلّ بقريش في بدر. وأكّد لهم أنهم يعلمون جيداً أنه رسول الله ولكنهم رفضوا دعوته تكبّراً، ثم وقعت حادثة اتخذت كذريعة للهجوم عليهم وهي المتعلقة بذهاب إحدى النساء المسلمات إلى سوق بني قينقاع وتعرّضها لخدش حيائها هناك وتدخّل أحد المسلمين لحمايتها، وإصابته من قبل اليهود بإصابات قاتلة، وانتهاز الرسول هذه الفرصة للقضاء عليهم ومحاصرته لهم في آطامهم مدة خمسة عشر يوماً، واستسلامهم له بعد أن يئسوا من مساعدة حلفائهم الخزرج لهم. وتهيّأ القوم لتنفيذ الموت عليهم إلا أن تدخّل حليفهم ابن أبي في آخر لحظة أنقذ أرواحهم من موت محقق فغادروا المدينة إلى أذرعات بسوريا، وهكذا استولى محمد على سلاحهم، وتركهم يحملون بقية متاعهم[1].

خصّص «وات» فصلاً طويلاً بعنوان: «محمد واليهود» عالج فيه كيفية دخول اليهود إلى الجزيرة العربية، واستقرارهم بيثرب، وعلاقتهم بالأوس والخزرج، وحالتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أيام هجرة الرسول إليها، ومحاولات الرسول التفاهم معهم، والجدال الفكري الذي اندلع بينهما ثم كيفية تحوّله إلى صراع مادي نجم عنه إجلاؤهم عن الجزيرة العربية.

ونحن لا يهمّنا في هذا الصدد إلا ذلك الصراع الذي دار بين الرسول واليهود على الصعيدين الفكري والمادي، لأننا عالجنا بقية المواضيع في مباحث سابقة.

يقول «وات»: «أدرك محمد منذ بداية رسالته ذلك التشابه الكائن بين الرسالة التي أُوحِيَ بها إليه وتعاليم اليهودية والمسيحية»[2]. وعنى «وات» بذلك قول ورقة للرسولة منذ بداية نزول الوحي عليه: إن ما يأتيه هو الناموس الذي أنزل على موسى.

ويرى «وات» أن الرسول قد ساير اليهود في العديد من عباداتهم كالصلاة، والتوجّه نحو بيت المقدس، ولكنه يعلّل أن هذا التوجّه نحو الشمال لا يعني حتماً أنه راجعٌ إلى تأثير اليهود أو رغبة في تقليد اليهود، لأن هذه العادة كما يبدو، كانت أيضاً عند المسيحيين[3]. ويورد «وات» العديد من الطقوس الإسلامية الأخرى المشابهة لليهود أيام هجرته الأولى كصيام يوم عاشوراء، وبناء مسجد الرسول على هيئة كنيس

(1) Muir, Life of Mahomet, op. cit, pp: 132 - 138.

(2) مونتجمري وات، محمد في المدينة، المرجع السابق، ص 302.

(3) المرجع السابق، ص 303.

يهودي ولكنه ينفي هذه الواقعة التي استند في روايتها إلى «نولدكه» وبيكر الألمانيين إلا أنه يؤكد أن محمداً قبيل الهجرة وبعدها، كان يميل إلى صياغة ديانته على شكل الديانة اليهودية وتشجيع أتباعه في المدينة على الاحتفاظ بالطقوس اليهودية التي تَبَنّوها[1].

ويرى «وات» طبقاً للمصادر الإسلامية أن الرسول عندما يئس من إقناع اليهود بالدخول في الإسلام، أخذ يغيِّرُ في سياسته تجاههم على المستوى الإيديولوجي والسياسي. فقد نبذ الاتجاه نحو القدس للصلاة وغيّر اتجاهها إلى مكة. ثم شرع في صيام شهر رمضان الذي يخالف الطقوس اليهودية، وأعلن عدم وجوب صيام يوم عاشوراء. وتدل هذه الوقائع على قطع الصلات بين المسلمين واليهود، وسلوك محمد اتجاهاً جديداً في ميداني السياسة والدين. وظهر الصراع العسكري بين الطرفين بعد أن سبقه صراع فكري هدّد أسس الديانة الإسلامية. وهكذا أصبح إبراهيم أباً للعرب والإسرائيليين على حدّ سواء بعد أن اطلع المسلمون على قصته من اليهود في المدينة. وعندما «حلّت القطيعة بينهما احتفظ إبراهيم في نظر المسلمين بمهمتين تستدعيان احترامه، كان أب العرب واليهود، وقد عاش قبل نزول التوراة على موسى والإنجيل على المسيح فلم يكن إذاً مسيحيًا ولا يهوديًا[2]. وكان من نتيجة هذا الصراع الفكري عدم اعتبار المسلمين أنفسهم يهوداً أو نصارى. بل هم أمّة متميّزة عنهما تتبع ملّة إبراهيم الحنيف المسلم، ودينه هو الدين الصافي. وعندما تطوّر هذا الصراع الفكري هاجم القرآن اليهود في العديد من آياته واتهمهم بتحريف التوراة الحقيقية، وعاب عليهم إنكار نبوّة محمد الذي يجدونه عندهم في كتبهم المقدسة. وعندما بلغت هذه المجادلات الفكرية أقصاها تطوّر الصراع الفكري إلى نزاع عسكري كان الهدف منه إجلاء اليهود عن المدينة.

ويسهب «وات» في وصف الصدام العسكري الأول بين المسلمين واليهود الذي أدّى إلى حصار قبيلة بني قينقاع وطردها. ويشير إليها طبقاً لما أوردناه لدى «موير»[3]. ثم تلا ذلك مقتل كعب بن الأشرف ذي الأب العربي الذي يتصرّف وكأنه ينتمي إلى قبيلة أمه وهي بنو النضير. وقد نظم أشعاراً ضد المسلمين بعد معركة بدر أدّت إلى

---

(1) المرجع السابق، ص 304.

(2) المرجع السابق، ص 313.

(3) المرجع السابق، ص 318 ـ320. بتصرف كبير جدًا.

مقتله. وبعد مضي سنة تماماً من وفاة كعب طردت قبيلة بني النضير من المدينة. ومبرّر ذلك الطرد يتلخّص في ذهاب الرسول إليهم وطلبه منهم المساهمة في دفع ديّة قتيلين وبينما كان ينتظر الجواب غادر محمد المكان مسرعاً تاركاً أصحابه هناك. وعندما لحقوا به في المدينة أخبرهم أن القوم كانوا يتآمرون عليه لقتله وطلب من تلك القبيلة مغادرة المدينة تحت طائلة الموت في مدة عشرة أيام. ويشك «وات» في هذا التبرير ولكنه يفسّر الواقعة بأنها دفاع عن النفس لأن الرسول يعلم جيداً، حسب الآراء السائدة في شبه الجزيرة، آنذاك، أنه إذا سنحت الفرصة المناسبة انتهزها أعداؤه وقتلوه. وكان التأخير في إعطاء الجواب لإتاحة الفرصة لقتله ولهذا اعتبر عملاً عدائيًا[1]. وكانت نتيجة الحصار المضروب عليهم أن غادروا المدينة باتجاه خيبر بعد أن تخلّوا عن أسلحتهم ومحصول التمر الخاص بهم واستولى المهاجرون على مساكنهم ومزارع نخيلهم.

ولم تَقِفِ المصادمات العسكرية بين الطرفين عند هذا الحدّ. فقد استمرّ اليهود في التآمر من خيبر ضد المدينة، وقاموا بدور كبير في إنشاء الحلف الكبير الذي جاء لحصار المدينة. وكان بنو قريظة ما زالوا بالمدينة في أثناء حصارها، ويقول «وات»: إنها قد ظلّت على الحياد إبّان الحصار ولكنها قامت بمفاوضات مع أعداء محمد ولو أنها وثقت بقريش وحلفائهم من البدو لانقلبت عليه. وهكذا هاجم محمد بني قريظة بعد أن تخلّص من أعدائه. وبعد حصارها في أطمها طلبت الاستسلام بنفس الشروط التي استسلم بها بنو النضير. وبعد مفاوضات طويلة استسلمت بدون قيد أو شرط. وخضعت لحكم سعد بن معاذ القاضي بقتل الرجال، وتقسيم الأموال وسبي الذراري والنساء، وقد نفذ الحكم في اليوم التالي كما يبدو.

رد «وات» على انتقاد الكتّاب الغربيين لهذا الحكم القاسي لأنه يرى ـ أي وات ـ أن الولاء للأمة الإسلامية هو فوق كل ولاء. وأن حلفاء بني قريظة من الأوس عندما تركوهم فلأنهم نقضوا العهود التي أبرموها مع الرسول[2]. وهكذا أدّت هذه السلسلة من المعارك والصراعات إلى إجلاء اليهود عن المدينة ثم الاستيلاء على معقلهم الأخير في خيبر. وأخيراً تَمَّ إجلاؤهم النهائي من الجزيرة العربية إبّان خلافة عمر بن الخطاب.

---

(1) المرجع السابق، ص 323. بتصرف كبير.

(2) المرجع السابق، ص 330.

عالج «رودنسون» علاقة المسلمين باليهود إبّان هجرة الرسول إلى المدينة بعمق كبير. وكرّر نفس المعلومات التي أشار إليها «وات». وتعرّض لواقعة حصار بني قينقاع وكيفية إخراجهم من المدينة، وبعد معركة أُحد اشتدّ نقد المنافقين واليهود للرسول وأصحابه. ودخل في جدال فكري معهم. ويعزو «رودنسون» مناظرة الرسول لليهود من الناحية الفكرية إلى أولئك النفر من اليهود الذين اعتنقوا ديانته وآمنوا برسالته فساعدوه على مقارعة بني جلدتهم في ديانتهم ومعتقداتهم. وهم الذين أبلغوه برسالات الأنبياء السابقين له. وعندما غيّر الرسول اتجاه الصلاة من القدس إلى الكعبة كانت تلك هي القطيعة النهائية بينه وبين اليهود[1].

ثم تعرّض «رودنسون» إلى النزاع الذي اندلع بين المسلمين وبني النضير دونما تحليل يذكر. ويرتب على ذلك نتيجة مفادها عدم استطاعة حلفائهم مساعدتهم في محنتهم. وهكذا شعر يهود بني قريظة بالخطر الداهم الذي يتهددهم وعقدوا آمالهم على أبي سفيان وحلفائه للقضاء على محمد إبّان حصارهم للمدينة، وقد قادت هذه الحوادث في نهايتها إلى اغتيال «أبي رافع اليهودي». ومحاولة اليهود للإيقاع بين ابن أبي في واقعة تنازع أنصاري مع أحد المهاجرين حول بئر للمياه. وكيف أن ابن أبي هدّد بإخراج المهاجرين من المدينة بعد رجوعهم إليها. وكيف أن الرسول قضى على الفتنة في مهدها. وشعر الرسول بالخطر الذي يتهدّده من وجود بني قريظة بجانبه بعد أن مالؤوا أعداءه عند حصارهم المدينة. هنالك قرّر إزالة هذا الخطر بصورة نهائية فاتّهمهم بقطع العهود التي أبرموها معه وطلب منهم مغادرة المدينة إلا أنهم تأبوا عن ذلك. واستعدّوا للقتال والحصار. وكانوا مزهوين بعددهم وعُدّتهم. واستمرّت المناوشات أياماً طويلة شعروا خلالها أنهم فقدوا الأمل في مساعدة حلفائهم الأوس لهم. فطلبوا من الرسول أن يمنحهم نفس الشروط التي منحها لنظرائهم من بني قينقاع وبني النضير، إلا أنه رفض أية محادثات معهم وطلب منهم التسليم بدون قيد ولا شرط وأن يخضعوا لتحكيم أحد حلفائهم وهو سعد بن معاذ الذي كان يعاني من جرح غائر

(1) RODINSON, Mahomet, op, cit, p. 218 - 221.
أوردنا آراء رودنسون باختصار شديد. ونود الملاحظة أن ما سطّره هذا الكاتب هو صورة طبق الأصل لما أورده «مونتجمري وات» وإن الاختلاف بينهما يظهر في الأسلوب. ولا يتجلى أبداً في التفاصيل أو التحاليل.

في معركة الخندق. فارتضته بنو قريظة على ذلك، وقد طلبت سابقاً أبا لبابة للتفاوض معهم. وعندما قدم إليهم حليفهم القديم ورأى حالتهم السيِّئة وخوفهم من المصير المجهول الذي ينتظرهم وسؤالهم له عمّا سيحدث لهم أشار لهم بيده إلى حلقه ومعناه ينتظرهم الذبح والاستئصال.

وعندما استسلمت بنو قريظة حفر لهم المسلمون خنادق كبيرة وقادوهم جماعات جماعات مكتوفي الأيدي، فضربت أعناقهم بأستثناء بعض الأشخاص الذين شفع فيهم أصحابهم من المسلمين. وكانت إحدى النساء اليهوديات لاقت نفس المصير لأنها ألقت على أحد المسلمين حجراً فقتلته.

يقول «رودنسون»: إنه من الصعوبة بمكان إصدار حكم على مجزرة بني قريظة. لأنه يجب الأخذ بعين الاعتبار أخلاق وطبائع ذلك الزمان المتسمة بالقسوة والصرامة. ولكن بعض الوقائع المصاحبة لهذه الحادثة تلقي بظلال من الشك حول تفاصيلها. ولو اعتقدنا صدق قصة أبي لبابة. فهل كان قرار استئصال بني قريظة قد حُدِّد سلفاً؟. وهل كان الرسول على علم برأي سعد بن معاذ الذي طلب من الله أن يطيل في عمره حتى يشترك في قتال بني قريظة ويستأصل شأفتهم؟. وهل كان قرار الرسول بتفويض سعد بن معاذ في قضية بني قريظة لأنه يعلم مسبقاً رأيه فيهم وهو حليف لهم؟. ويرى «رودنسون» أخيراً أن المجزرة قد وقعت لأسباب سياسية وبسبق إصرار. فبنو قريظة يجسدون خطراً دائماً على الرسول في المدينة، ولو تركهم يغادرونها كبقية أضرابهم لتقوّت بهم الطائفة اليهودية المتجمّعة في خيبر فالأموات فقط لا يعودون. يضاف إلى ذلك أن هذا الإجراء القاسي يفتّت من عضد أعدائه. وبالتالي فإن الحل الذي قرّره لهم هو أفضل الحلول من الناحية السياسية. ونحن نعلم أن رجال السياسة لا يعيرون الاعتبارات الإنسانية أهمية ما لم توظف للأغراض السياسية. وعندما انبلج الفجر الأحمر لشهر مايو عام 627 ميلادية على مقابر بني قريظة الجماعية استطاع محمد استشراف المستقبل بثقة واطمئنان[1].

وعندما عالج «موير» هذه القضية، فإنه لم يخرج عن الإطار العام الذي عالجها فيه كلٌّ من «وات» و«رودنسون» وإن كان أكثر تفصيلاً في إيراد الوقائع. وأقل تحليلاً

---

(1) RODINSON, Mahomet, op. cit, p. 248.

من زميليه بالرغم من الأوصاف المأساوية التي يطلقها على هذه الحوادث، والتي لم يراع فيها الظروف الزمانية والمكانية المحيطة بها.

ونحن بعد أن عرضنا عليك آراء المستشرقين حول علاقة المسلمين باليهود في المدينة المنوّرة يجب علينا أن نرد على بعض الشبهات التى أثيرت بالخصوص طبقاً لمنهاجنا الذي سرنا على منواله. ونرى منذ البداية أن أصحابنا الثلاثة قد عذروا الرسول في اتخاذ هذه القرارات التي تعتبر قاسية بمعيار زماننا. ولكننا نراها غير ذلك لو قابلناها بالإبادة الجماعية التي أصابت البشرية عبر مسيرتها الحضارية والتي لا تزال تطبق إلى يوم الناس هذا. فكيف يمكن التأسي على قتل بضع مئات من الأشخاص كانوا يهدِّدون الرسول في وجوده ولا نتأسّى على المذابح اليومية التي يقوم بها الكيان الصهيوني في لبنان وفلسطين المحتلة؟. وكيف يمكننا أن نطلق على الأفعال التي قام بها الرسول دفاعاً عن نفسه ضد أعدائه بـ«المأساوية» و«اللاإنسانية» بينما تستمر المذابح والإبادة الجماعية في أصقاع عديدة من العالم بدون شفقة ولا رحمة؟. ولكن دعنا من هذا كله وانظر إلى الأسباب الحقيقية التي قادت الرسول إلى اتخاذ مثل تلك الإجراءات التي لا مناص له من القيام بها والتي تتحدّد في بداية معارضتهم للرسول بعد أن عقد معهم وثيقة الأمان والاطمئنان فأظهروا بداية الرغبة في التعاون معه آملين في أن تتغيّر الظروف مستقبلاً لمصلحتهم باعتناق محمد ديانتهم أو قضاء قريش عليه، ولكن عندما لاحظوا ارتفاع نجمه، وانتشار دعوته، وكثرة أتباعه، وتعدّد انتصاراته، ومخالفته لهم في العديد من العبادات والمعاملات أخذوا يتآمرون عليه، ويحيكون الدسائس ضده، ويؤلبون عليه أعداءه، وكانوا سبباً مباشراً في بروز المنافقين في المدينة. فقد بدأوا حرب الجدل والمناظرة الذي يحسنون استخدامه، وكان له تأثيره الواضح في الكثير من المنافقين الذين تأثروا بهذه الدعاية الفكرية المنظّمة وقد ردّد القرآن هذه الظاهرة بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ﴾[1]. ونستنتج من سياق هذه الآية تأثّر بعض سكان المدينة من أهل اليهود في مجادلاتهم الفكرية ضد الرسول وأنهم أطاعوهم فمردوا على النفاق واستطالوا فيه.

ولو رَجَعْتَ إلى كتب التراث لوجدتها مليئة بتلك المجادلات الفكرية التي نصبها اليهود للنبي والمسلمين، ولاطّلعت على سوء أدبهم، واستطالتهم على الرسول

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 100.

ومحاولتهم تعجيزه بطرح أسئلة فكرية وغيبيّة عليه. ولرأيت سخريتهم من الشعائر الإسلامية وتندّرهم من عبادات المسلمين ومعاملاتهم[1].

ثم تعدّت العداوة الجدال النظري والفكري إلى الفتنة بين المسلمين. فهذا «شاس بن قيس» كبير اليهود، يمرّ على نفر من الأوس والخزرج اجتمعوا في مجلس يتبادلون الحديث في أخوّة ومحبة، وقد أساءه ذلك وحَزّ في قلبه وغاظه لما رأى المسلمين على ما هم عليه من الأُلْفَةِ والمحبة. فأمر شاباً من اليهود كان يجلس بالقرب منهم أن يذكر يوم «بُعاث» ـ وهو اليوم الذي قاتل فيه الأوس والخزرج بعضهم بعضاً ـ وأن ينشدهم بعض ما كانوا يقولونه من الأشعار لإذكاء العداوة القديمة، فلمّا فعل ذلك، تكلّم الأوس والخزرج، وتنازعوا وتفاخروا حتى امتشقوا السلاح وكادوا يعيدون الحرب جذعة. وعندما سمع الرسول بذلك هرع إليهم قائلاً: «**يا معشر المسلمين أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم بعد أن هداكم الله إلى الإسلام وأكرمكم به، وقطع عنكم به أمر الجاهلية، واستنقذكم من الكفر، وألّف به بينكم**». فعرف الناس أنها فتنة أيقظها أحد اليهود الذي أراد لهم التفرقة والشقاق[2].

وهكذا عندما لج اليهود في الخصام، ونابذوا الرسول وأتباعه العداء، ونقضوا العهود والمواثيق التي أبرمها معهم، اضطرّ الرسول في النهاية إلى معاملتهم بالمثل دفاعاً عن نفسه وعقيدته وأصحابه. وقد تمثّل الرد الشرعي العسكري عليهم بعد معركة بدر حينما قطعوا مضمون العهد الذي أبرموه معه، فاضطرّ الرسول إلى أن يجمعهم بسوق بني قينقاع ويخطب فيهم قائلاً: «**يا معشر يهود أسلموا قبل أن يوقع الله فيكم كمثل وقعة قريش، فوالله إنكم لتعلمون أني رسول الله**» فقالوا: «يا محمد لا يغرنّك من لقيت إنك قهرت قوماً غماراً وإنّا والله أصحاب الحرب. ولئن قاتلتنا لتعلمنّ أنك لم تقاتل مثلنا»[3].

---

(1) أ ـ النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، جزء 16، ص 358 ـ 378.
ب ـ القرطبي، الجامع، المرجع السابق، ج 4، ص 134.
ج ـ ابن هشام، السيرة، المرجع السابق، ج2، ص 29 ـ 34.

(2) النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، ج 16، ص 379.

(3) أ ـ النويري، المرجع السابق، ج 17، ص 68.
ب ـ الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج3، ص 1360.

وقد أكد الطبري في تاريخه أن بني قينقاع كانوا أول يهود نقضوا ما بينهم وبين رسول الله ﷺ وحاربوا فيما بين بدر وأحد[1]. وهكذا فإن سبب محاربتهم وإجلائهم عن المدينة لم يكن عائداً إلى واقعة المرأة التي هتك عرضها لديهم. ولكن لأنهم نقضوا عهدهم وحاربوا الرسول فردّ عليهم بمثل ذلك. وليست واقعة المرأة إلا القشّة التي قصمت ظهر البعير. ولم تكن مختلقةً كتَبريرٍ واه لطردهم كما قال المستشرقون. وقد كانوا يستحقون مصيراً أسوأ من الطرد لو لم يتدخّل ابن أبي لمصلحتهم حتى شفع لهم بإلحاحه عند الرسول فأنقذ أرواحهم من الموت الذي يستحقونه.

ولم تحسم معركة بني قينقاع الموقف مع اليهود، فقد بقي في المدينة أعداد كبيرة منهم، ولا يزال الطرفان يتربّصان ببعضهما الدوائر. وعندما حصلت معركة أحد ونتائجها السيِّئة على المسلمين فرح اليهود بها فرحاً شديداً، واعتقدوا أن بمكنتهم مطاولتهم ومقارعتهم بالسنان بعد أن أظهروا ضعفاً عسكريًّا في معركة أُحد. وأخذت السحب تتجمع قاتمة في العلاقة المشوبة بالحذر والتربّص بين الفريقين. حتى حصلت واقعة ذهاب الرسول رفقة أصحابه إلى بين النضير للاستعانة في فدية قتيلين من بني عامر قتلهما عمرو بن أمية الضمري. فلاحظ الرسول اختلاءهم ببعضهم، وإمهالهم له للرد على طلبه، وكانوا يدبّرون مكيدة للإيقاع به، والتخلّص نهائيًّا من شخصه، وانتبدوا عمرو بن جحاش بن كعب ليعلوَ البيت الذي يستند الرسول إلى جداره ليلقي عليه صخرة فيستريحوا منه. وعندما علم النبي بذلك غادر مكانه مسرعاً، وأبلغ أصحابه بمؤامرة اليهود ضده وبعث إليهم طالباً منهم الخروج من بلاده لأنهم همّوا بالغدر به وأَجّلَهم عشرة أيام وحاصرهم لياليَ طويلة حتى نزلوا على حكمه وغادروا المدينة غير مأسوف عليهم[2].

وهكذا فإن الرسول لم يكن متجنياً على بني النضير، ولم يتّخذ قراره متعجلاً، ولم يكن ردة فعل آنية، ولكنه نتيجة معاملة سيِّئة طويلة مريرة. ولم يتخذ إجراءات قاسية ضدهم لأنه أمهلهم، وبعث لهم سفيراً من أصحابه للانسحاب والجلاء من بلده

(1) الطبري، المرجع السابق، ج 3، ص 1360.

(2) أ ـ النويري، نهاية الأرب، المرجع السابق، ج 17، ص 137 ـ 140.

ب ـ الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج 3، ص 1448 ـ 1452 والأسلوب من عندنا.

من تلقاء أنفسهم. وعندما أعيته الحيلة حاصرهم ثم انتصر عسكريًّا عليهم، ولكنه وفّر عليهم أوراحهم وأنقذهم من المصير الذي يستحقونه عن جدارة.

فلو تركنا ذلك كله، وحلّلنا موقف الرسول من بني قريظة لوجدناه عبارة عن دفاع شرعي قام به ضد أعدائه الذين حرّضوا عليه قريشاً والعرب من بني غطفان للقضاء المبرم عليه. ذلك أن السبب الأساسي لغزوة الخندق يكمن في أنه بعد إجلاء بني النضير من المدينة قام نفر من بني قريظة وبني النضير وقدموا على قريش بمكة فدعوهم إلى حرب رسول الله وأنهم سيكونون معهم في ذلك. ثم ذهبوا إلى غطفان من قيس عيلان فدعوهم إلى حرب رسول الله وأخبروهم أنهم سيكونون معهم[1].

وهكذا كان بنو قريظة هم السبب في جمع الجموع ضد الرسول. وكانوا السبب في حصار المدينة الذي استمرّ أياماً طويلة كانت الدعوة الإسلامية تمرّ في أثنائها بأخطر مراحلها حينما اجتمع عليها أعداؤها يداً واحدة للقضاء عليها. بل إن بني قريظة حاولوا الهجوم على المدينة ليلاً إبّان حصارها وضرب المسلمين من الخلف، ويكونون بذلك قد نقضوا العهد الذي أبرموه مع الرسول، وناصروا أعداءه عليه، وحرّضوا خصومه ضده. وهذا الموقف يستحق ردّاً قاسياً ملائماً له، وهذا هو السبب الذي دعا الرسول إلى الحكم عليهم بالإعدام لارتكابهم الخيانة العظمى ضده. ولا يغرنّك تأسي المستشرقين على هذا الحكم الذي تنحسر عنه صفة الشدة والقسوة عندما تتذكّر أن هؤلاء كانوا معاهدين فنقضوا العهد، وكانوا حلفاء فقاتلوا حلفاءهم من المسلمين وهم في موقف حرج كانوا أحوج فيه إلى النُّصرة والمساعدة. ولو عفا عنهم الرسول وذهبوا إلى خيبر لكثروا الجموع عليه، ولناصبوه العداوة والقتال عندما تكون الظروف سانحة. ومن هنا يفقد التفجّع والتأسي على مصيرهم كل معنى إنساني، ناهيك من أن هذه التصرّفات كانت عادية بمعيار أخلاق وتصرّفات ذلك الزمان. وما زالت كما هي عليه إلى الآن، فالمعايير الخلقية لم تتغيّر كثيراً بالنسبة إلى مصالح الدول العليا إذ يباح من أجلها ما هو مستنكر للرجل العادي في الظروف العادية.

هكذا أتينا على بحوثنا الأربعة حول السيرة النبوية التي درسناها من وجهة نظر استشراقية. وقد حاولنا التعرّض إلى النقاط البارزة في حياة الرسول الحافلة بجلائل الأعمال فعرضنا آراءهم حولها، ثم حلّلناها ومحصناها وردنا على شبهاتهم حولها.

---

(1) الطبري تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج 3، ص 1463 ـ 1464.

ولا نستطيع معالجة السيرة بكاملها لأن الموضوع قد تشعّب كثيراً، ولأن الشبهات تكاد تكون محصورة فيما أتينا على ذكره.

نعم لقد اقتصرنا على آراء أصحابنا الثلاثة من المستشرقين دون سواهم لأنهم كتبوا السيرة بمعيار علمي نوعاً ما، ولأنهم لم يكونوا بذلك الشطط والتعصّب الذي كان عليه أسلافهم، ولأنهم حاولوا فعلاً دراسة الرسول باعتباره مصلحاً اجتماعيًّا أكثر من كونه نبيّاً ومرسلاً. ولأنهم أعجبوا فعلاً بشخصيته وبمشروعه الذي تحقق به العدل والحرية والمساواة في رقعة كبيرة من الكرة الأرضية. ومع ذلك فإن في كتاباتهم الكثير من الهنات والطعنات والشبهات حاولنا الرد عليها بعد إيرادها بأسلوب علمي خال من التهجّم والإسفاف. وقد فعلنا ذلك لإطلاع قومنا على هذه النوعية من الدراسات حتى يقفوا عليها أولاً، ثم يدرسوها ثانياً ثم يردوا عليها ثالثاً. وقد كان هذا مسلكنا ومنهجنا ابتغينا منه الفائدة لأمتنا وديننا والله على ما نقول شهيد.

الخاتمة

هكذا تجوّلنا في رحاب السيرة النبوية العطرة، معالجين خصائصها ومراحلها، وتطوّرها وآمالها، وأحلامها وآلامها، ورأينا ذلك العزم الذي لا يلين، والتصميم الذي لا ينثني أمام تحقيق الأهداف السامية التي كلّف بها الرسول والتي بذل في سبيلها كل غال ونفيس، فلم يتقاعس أو يضعف أو يستكين، ولكنه مضى في طريقه لا يلوي على شيء، رافضاً كل التسويات والمغريات المادية والمعنوية التي قدمها له قومه. واثقاً بصدق رسالته، متّكلاً على ربه الذي يوجّهه ويهديه سواء السبيل. مجتازاً للصعاب والعقبات التي تفتُّ في عزيمة الرجال الأشداء. عالماً بأن ما يدعو إليه فيه خير وسعادة للإنسانية ولبني قومه في الدنيا والآخرة. هذه هي بالضبط النتائج التي يمكننا استخلاصها من السيرة النبوية مروية من وجهة نظر استشراقية.

نعم لقد اتسمت آراء هؤلاء القوم بالعديد من الشبهات، والغمزات واللمزات والشكوك ولكنهم أجمعوا في النهاية على صدق رسالة الرسول، وسمو مهمته وعَدُّوهُ من عظماء التاريخ الذين لا يجود الزمان بمثلهم إلاّ في نادر الأحوال.

لقد شكك هؤلاء المستشرقون في قضية الوحي الإلٰهي، وحاولوا تفسيره بشتى الطرق والوسائل، ولكنهم أجمعوا على أن الرسول كان صادقاً عندما ينبئ قومه بأن ما يتنزّل عليه ليس صادراً من ذاته، وليس مستقى من رفاقه، وليس رئياً من الجن والشياطين يوسوس له في قلبه، ولكنه وحي صادر من علٍ ومن قوة خارقة لا يملك إلاّ أن يستجيب لها، وينفّذ تعاليمها ويثق بها، ويتوكّل عليها حتى استطاع أن يحقق ما عجز عنه الآخرون على مرّ العصور.

لقد رأينا آنفاً عقم مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية لافتقارها إلى المقومات العلمية التي تمكنها من أداء وظيفتها الحيوية. وهكذا تكون نتائج هذه

الدراسات صادرة عن الأحكام الشخصية المسبقة التي تتأثر بالعاطفة والهوى أكثر من تأثّرها بالحقائق الدامغة التي لا يطال الشك مصداقيتها.

فالسيرة النبوية تحتاج إلى منهج إسلامي خالص لدراستها. وهذا المنهج يعتمد في الدرجة الأولى على إيمان الباحث بصدق الرسالة المحمدية واستمداد معارفها من المصادر العلوية. وإذا كان الإيمان لا يتحقق لدى هؤلاء المستشرقين فإنه ينبغي على الأقل احترام المصادر الغيبية لهذه الرسالة السماوية. كما يعتمد المنهج الإسلامي على منهج موضوعي يقود إلى حقائق المادة المدروسة دون فرض الفروض المتعسّفة أو إصدار الأحكام المسبقة ونبذ وتجاوز سائر الإسقاطات التي تعرقل الوصول إلى الحقائق العلمية المجرّدة.

لقد حاول أصحابنا ـ ممن اعتمدنا على أبحاثهم ـ أن ينصفوا الرسول في الكثير من أعماله وأقواله وتصرّفاته. وأن يبرّروا العديد من تصرّفاته التي لا تتلاءم ومعطيات العصر الحديث، وأن يشهدوا بعظمته وإخلاصه وصدقه، وأن يضعوه في المرتبة الأولى من أبطال التاريخ. ولكنهم عادة ما يتعسّفون في إصدار أحكامهم التي لا تستند إلى الأدلّة والبراهين العلمية السائغة.

ولعلّ السبب في عقم مناهج المستشرقين في مجال الدِّراسات الإسلامية بصورة عامة، والسيرة النبوية بصورة خاصة أن هؤلاء الباحثين إما أن يكونوا ماديين علمانيين لا يؤمنون بالتصورات الغيبية، ولا بالأفعال اللااعتيادية، ويضعون كل شيء تحت مجهر الحقائق المادية العادية، وإما أن يكونوا من اليهود أو النصارى وبالتالي فإنهم لا يؤمنون بالديانة الإسلامية ويشكّكون في مصدرها الإلٰهي، ويعتبرونها على الأقل من الأعمال الإنسانية العظيمة التي لا علاقة لها بالفيض الإلٰهي. وهكذا عندما تدرس أفكار وتحاليل هؤلاء الناس فإنك تجدهم يشكّون في العديد من الحوادث والأخبار التاريخية التي أجمعت على صحتها معظم المصادر الإسلامية. ورأيت كيف أنهم أثاروا الشكوك حول سنة مولد الرسول، وحول اسمه، وفي وجوده أصلاً. وهكذا قامت دراسة السيرة النبوية على الشك والنفي في كل شيء، كما أن المناهج الاستشراقية التي تناولت السيرة النبوية اعتمدت على مقابلة حوادثها بما هو حاصل في زماننا وظروفنا، ولا ينظرون إليها بمعيار زمانها ومكانها، وهذا خطأ منهجي كبير لأن الحكم على الحوادث التاريخية مرهون بظروفها التي حصلت فيها.

لقد أصاب المستشرق الهولندي «سنوك هرجرونيه» كبد الحقيقة عندما أعلن أن سيرة محمد الحديثة تدل على أن البحوث التاريخية مقضي عليها بالعقم إذا سخّرت لأية نظرية أو رأي مسبق. كما أن المناهج العلمية الحديثة تحتاج إلى معرفة الكثير من العوامل والظروف البيئية والزمنية خاصة تلك القوى الباطنة التي لا تقع تحت مقاييس العقل والمنطق والتي يعمل بتأثيرها الأفراد والجماعات[1].

لقد رأينا كيف أن من تعرّضنا لدراساتهم حول السيرة النبوية حاولوا رد أصولها إلى عوامل خارجية تتمثل في الديانتين اليهودية والمسيحية. وهذه الهوة سقط فيها كل المستشرقين بلا استثناء. وقد انتهز هؤلاء القوم ذلك التشابه بين الديانة الإسلامية والديانتين السماويتين السابقتين لها فحكموا عليها بعدم الأصالة واعتبروها عالة على ما قبلها من الديانات. ولكنهم لا يبرزون تلك الاختلافات الأساسية والجوهرية التي تفرق بينهما وهذا خطأ منهجي بحت طالما أثبتنا عقمه، وعدم صحته وتهافت حججه.

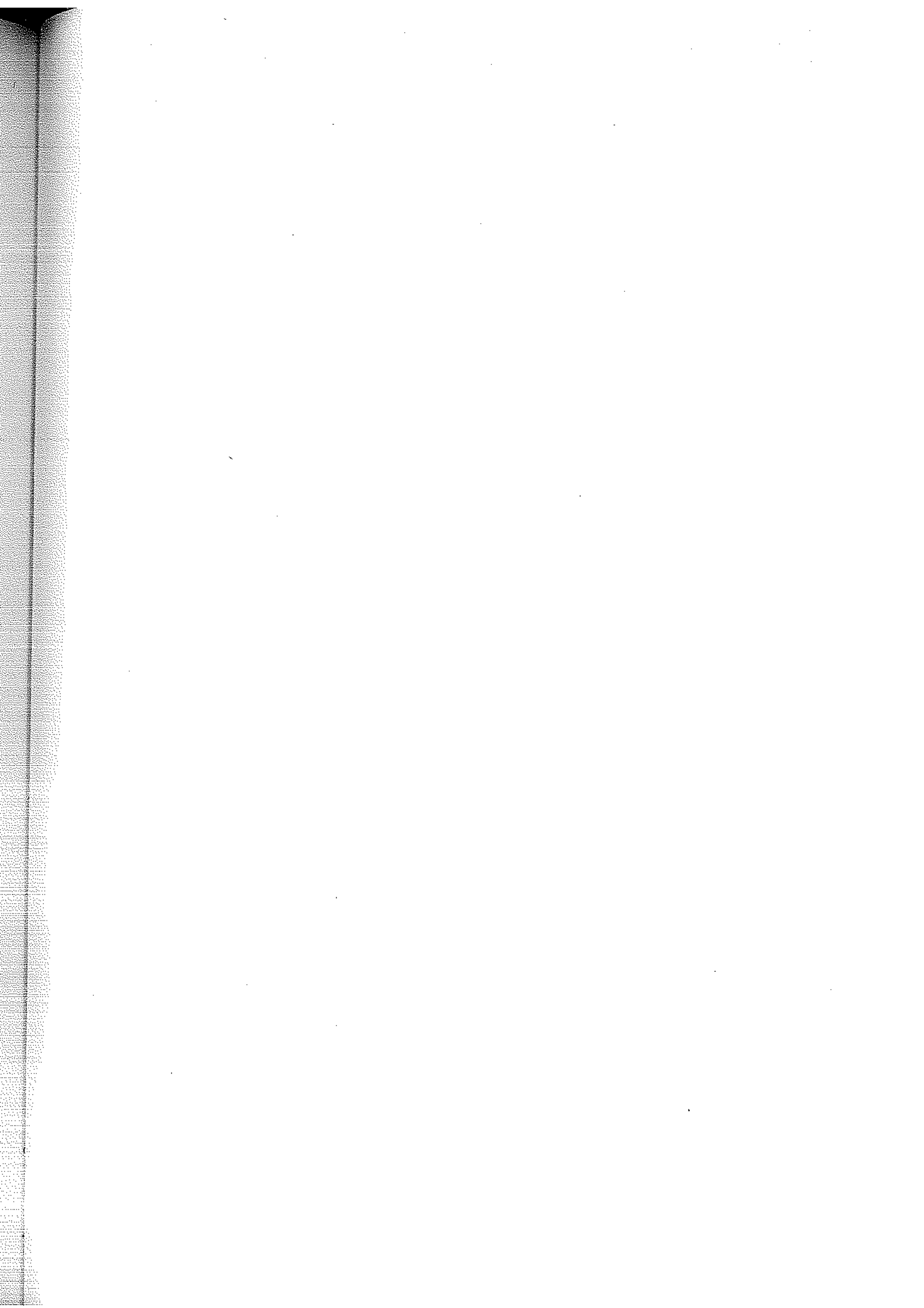
لعلّك أيها القارئ الكريم تستنتج من تلقاء نفسك تلك الهنات والشبهات التي شابت دراسة هؤلاء القوم في مجال السيرة النبوية بعد قراءتك للمباحث الأربعة التي سطرناها لك. ولعلّك تدرك بقريحتك وحصافتك تلك الأخطاء المنهجية التي وقعوا في براثنها دونما حجج وأدلّة سائغة. ولعلّك أخيراً باستقرائك لردودنا عليها في مظانها توافقنا على أننا قد وضعنا أيدينا على تلك المواطن الضعيفة من مناهجهم. فإذا كان الأمر كذلك. وإذا كنا مقرّين منذ البداية على أن ردودنا لم تشمل إلاّ الشبهات الكبيرة والمؤثرة تاركين التفاصيل والجزئيات إلى فرصة أخرى فإننا نقترح عليك الآن دراسة منهجية وآراء هؤلاء القوم حول الفقه الإسلامي، فما آراؤهم بالخصوص يا ترى؟. هذا ما سنعالجه في الفصل المقبل والأخير بإذن الله.

---

(1) عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، مقال في مناهج المستشرقين، ص133.

الفصل الرابع

المستشرقون والفقه الإسلامي



مقدمـــة

اتفق علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم، ومشاربهم، واجتهاداتهم على أن كل ما يصدر عن الإنسان من عبادات ومعاملات له في الشريعة الإسلامية حكم يستند إليه، ويعتمد عليه. وأن هذه الأحكام التي تنظم هذه القضايا الدينية أو الدنيوية قد بيَّنها القرآن الكريم والسّنة النبوية، فإذا لم تكن هذه الأحكام واضحة الدلالة في هذين المصدرين الأساسيين بحث لها المجتهدون حلولاً ناجعة تستند إليهما بعد استفراغ الوسع، وبذل الجهد لاستنباط هذه الأحكام من أدلّتها التفصيلية.

وكما اتفق علماء المسلمين على وجود أحكام في الشريعة الإسلامية تنظّم حياة الإنسان الدنيوية والأخروية من عبادات ومعاملات، اتفقوا كذلك على أن الأدلّة التي تستنبط منها الأحكام الشرعية العملية هي القرآن، والسّنة، والإجماع، والقياس، ولكن هذه المصادر الثلاثة الأخيرة تستند بالدرجة الأولى إلى القرآن الكريم باعتباره المصدر الحقيقي والأساسي للشريعة الإسلامية.

ولو تتبعنا مدلول الفقه في الاصطلاح لوجدناه يختلف من حيث مفهومه من مرحلة إلى أخرى. وبيان ذلك أن العلماء الأقدمين يطلقونه على ما يشمل الأحكام العملية والعقائدية والأخلاقية. أما المحدثون منهم فيطلقونه على الأحكام العملية والأخلاقية دون الأحكام العقائدية. بل وذهب بعضٌ منهم إلى قصره على الأحكام العملية دون سواها.

والذي يهمنا في هذا السياق اصطلاح الفقه لدى الفقهاء دون سواهم والذي يشتمل على إطلاقين: **أولهما**: حفظ طائفة من الأحكام الشرعية العملية سواء أكانت واردة في الكتاب أم السّنة أم استنبطت منهما وسواء حفظت مع أدلّتها، أو حفظت مجردة عن هذه الأدلّة. ونستنتج من هذا أن الفقيه يشمل المجتهد المطلق، والمجتهد

في المذهب، ومَنْ هو من أهل التخريج وأهل الترجيح، وكل المشتغلين بالفقه من غير هؤلاء. **وثانيهما**: نفس الأحكام والمسائل الفقهية سواء أكانت قطعية أم ظنية، وسواء أكانت قد وردت في القرآن الكريم أم في السّنة النبوية أم كانت مستنبطة منهما، وسواء كانت من استنباط المجتهدين أم من استنباط أهل التخريج والترجيح، وسواء كانت قوية أم ضعيفة أم شاذّة، وسواء كانت أقوالاً راجحة أم مرجوحة وسواء كانت صحيحة أم غير صحيحة. وهذا هو الإطلاق الشائع المتعارف عليه والذي استقرّ عليه الأمر حالياً. ومن هنا كان اصطلاح الفقه قد استقرّ أخيراً على الأحكام الشرعية العملية دون سواها.

وبناء على مفهوم الفقه الذي تحدّد في الأحكام الشرعية العملية فإنه ينقسم بهذا المعنى إلى تقسيمات متعددة مستندة إلى اعتبارات متباينة فمنها: تقسيم الأحكام الفقهية إلى أحكام تكليفية وأحكام وضعية. **فالأولى**: تشمل الأحكام التكليفية الخمسة من: الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة، والإباحة. **والثانية**: ـ أي الحكم الوضعي ـ وهو أثر خطاب الله تعالى المتعلّق بجعل الشيء ركناً لشيء آخر، أو علّة، أو شرطاً، أو سبباً له مانعاً منه، أو يجعل التصرّف صحيحاً أو فاسداً.

ومنها: تقسيم الأحكام الفقهية باعتبار القطعية والظنيّة. **فالأولى**: هي ما تثبت بدليل قطعي الثبوت والدلالة سواء أكانت مستندة إلى القرآن الكريم، أم السنّة المتواترة والإجماع. **والثانية**: ما تثبت بدليل قطعي الثبوت ظني الدلالة، أو بدليل ظني الثبوت والدلالة، أو بدليل ظني الثبوت قطعي الدلالة.

ومنها: تقسيم الأحكام الفقهية باعتبار المقاصد التي شرعت الأحكام من أجلها. وهي إما أن تكون أحكاماً ضرورية، أو أحكاماً حاجيّة أو أحكاماً تحسينيّة أو كمالية.

ومنها: تقسيم الأحكام الفقهية باعتبار المقصود والنيات، وهي التي تنقسم بدورها إلى أحكام قضائية وأحكام ديانية.

ومنها: تقسيم الأحكام الفقهية باعتبار الإلزام وعدمه، وهي تلك الأحكام التي يمكن للقضاء أن يتدخّل للإلزام بها والحكم بموجبها، وإلى أحكام أخرى لا تدخل موضوعاتها تحت القضاء، ولا يمكن الإلزام بها وتنفيذ ما تقضي به، لاعتبارات مختلفة كالحكم بالضمان على من أتلف مال نفسه وغيرها من الأمثلة.

ومنها: تقسيم الأحكام الفقهية باعتبار ما يضاف إليه الحق الذي تقرّره الأحكام، وهي التي يفصلها الفقهاء عادة في «نظرية الحق» كالأحكام المتعلقة بحق الله، وتلك

المتعلقة بحق العبد، وتلك التي يجتمع فيها الحقان ولكن حق الله غالب فيها، وأخيراً تلك الأحكام التي يجتمع فيها الحقّان إلاّ أن حق العبد غالب فيها.

وكما فصّل المسلمون في تعريف الفقه لغة واصطلاحاً، وقسموه باعتباره الأحكام الشرعية العملية مطلقاً، فقد بحثوا عن مصادره، والمناهل التي يستمد منها عناصره ومكوّناته لأن لكل قانون مصادرَ سواء أكانت سماوية أو وضعية. وقد اتفق العلماء على أن مصادر الفقه الإسلامي هي الكتاب، والسّنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والاستصلاح، وسد الذرائع، والعرف، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستصحاب، والإباحة الأصلية، إلاّ أنهم مختلفون حولها، ولكنهم متفقون على أن أقوى هذه المصادر مطلقاً هي القرآن الكريم والسّنة المتواترة، واختلفوا في أنواع السّنة الأخرى من حيث حجيتها، كما اختلفوا حول الإجماع والقياس وبقية المصادر العقلية والنقلية الأخرى. ولكن الرأي الغالب يذهب إلى تقسيم هذه المصادر إلى أصلية وهي القرآن، والسّنة، وإلى مصادر فرعية وهي تشمل بقية المصادر الأخرى العقلية والنقلية.

وإذا كان الفقه يشتمل على هذا البناء التنظيمي المتسق والمنسجم والمتناغم فإنه يدل على ما بذله علماء المسلمين من عناية به، ودرس لأحكامه، وتقرير قواعد محددة صارمة لمصادره وموضوعاته، بحيث كان هذا البناء شامخاً لا تساميه قوانين أخرى مهما بلغت شأوا في التقدم والرقي. وقد كان ذلك مثار اهتمام المستشرقين الذين تعجبُّوا من حبك نصوصه، وتنظيم قواعده، وحسن اتساقه، ومنطقية تسلسله، فأعملوا فيه معاول الهدم والشك وافترضوا ـ تعسفاً ـ أن هذا البناء الشامخ لا يستند إلى أصالة عربية إسلامية ولكنه مستند إلى القوانين الأخرى السابقة له خاصة القانون الروماني.

وإذا كان الفقه الإسلامي يشتمل على سائر الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلّتها التفصيلية وذلك طبقاً لتطوره الزماني والمكاني، فإن المستشرقين قد شكّكوا في صلاحيته لمسايرة الحياة المتطورة، وحكموا عليه بالجمود على مسايرة ركب الحياة ومجاراة ما تتطلّبه الحياة الحديثة التي جدّت فيها المعاملات التي لا نظير لها إبّان انطلاقة الدعوة الإسلامية، فهم بذلك حكموا عليه بالجمود وعدم الصلاحية لمواجهة المشاكل المستجدة.

وإذا كان الفقه الإسلامي قد اجتهد فيه الأئمة والفقهاء، وقد بذلوا فيه جهودهم

لإيجاد الحلول الناجعة للقضايا المستجدة التي لا نصّ ظاهريًا يحكمها في المصادر الإسلامية المعتمدة، فقد قال المستشرقون: إن اختلاف الأئمة يؤدي إلى تناقض الأحكام الشرعية في القضية الواحدة، وبذلك فقد حكموا عليها بالتناقض والتضاد.

وإذا كانت الأحكام الفقهية لم تكن مقننة في مدوّنات رسمية كما هو الشأن بالنسبة إلى القوانين الوضعية المختلفة، فإن المستشرقين قد طعنوا فيها بحجة صعوبة رجوع القضاة إلى هذه الأحكام لأنها متفرقة متناثرة في كتب الفقه العديدة التي تتفرّق هي الأخرى في القضية الواحدة طبقاً للمدارس الفقهية المتباينة. ولذا حكم المستشرقون على الفقه بالصعوبة في الرجوع إلى أحكامه لغير المتخصصين والمتمرّسين به.

وإذا كان الفقه الإسلامي قد مرّ بالعديد من الأدوار في تطوّره وذلك طبقاً لظروف الزمان والمكان الذي وجد فيهما، وترعرع ونما في نطاقهما فإن المستشرقين حاولوا الطعن فيه من خلال هذا التطور الذي شككوا في عدم صحة مصادره وخروجها أحياناً عن مصادر التشريع الأصلية، وتلمّس الفقهاء حلولاً لمشاكل لم تعالجها النصوص الأصلية القاطعة فيكون هذا التطوّر الذي مرّ به خاضعاً لمعطيات الحاجة، وليس مستنداً إلى أدلّة علمية صحيحة.

درس المستشرقون الفقه الإسلامي من حيث تطوره وأصالته وصلاحيته، وأفردوا له أسفاراً ضخمة، وكان منهم الموضوعي في تحليلاته، ومنهم المتعسّف في أحكامه. ومنهم المنصف في استنباطاته، ومنهم المخطئ ـ بسوء نيّة أو حسنها ـ في استنتاجاته.

ونحن وقد آلينا على أنفسنا تتبّع هذا الموضوع من وجهة نظر استشراقية طبقاً للمنهج الذي سلكناه في معالجة المواضيع الإسلامية الأخرى، فإننا سوف نعرض هذه الآراء جميعاً طبقاً للمصادر المتوافرة لدينا، وسنقوم بعد استعراضها بالرد عليها ودحضها كلما اقتضى الأمر ذلك، ونحاول حصر موضوعنا في مباحث معينة ثابتة نظراً لشمولية واتساع هذا الموضوع الذي من الصعب على الباحث أن يلم شتاته المتفرق في مثل هذه الدراسة التخصصية.

وتنقسم هذه الدراسة إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: المستشرقون وتطوّر الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني: المستشرقون وأصالة الفقه الإسلامي.

المبحث الثالث: المستشرقون واستمرارية وصلاحية الفقه الإسلامي.

المبحث الأول

المستشرقون وتطوّر الفقه الإسلامي

إن جميع القوانين والقواعد المنظمة للمجتمعات البشرية لا تأتي طفرة واحدة، ولا تُنَظَّم هذه المجتمعات بقواعد قانونية جامدة ولكنها تخضع لسنة التطور شأنها في ذلك شأن بقية المخلوقات الأخرى والكائنات الحيّة. فالقوانين عبارة عن كائنات حيّة قابلة للتطور باعتبارها مرآة عاكسة للمجتمع الذي تنظم أحكامه، وتسيّر أموره، وتنظم العلاقة بين أفراده كما تنظم العلاقة بين هؤلاء الأفراد ومن يتولّون تسيير أمورهم. وهذا التطور الذي شاب كل شيء في الحياة الدنيا لا يخرج عن طور الولادة ثم الشباب ثم الكهولة فالشيخوخة فالفناء.

ولم يكن الفقه الإسلامي بمنجاة عن قانون التطور هذا إلاّ فيما يتعلق بالفناء، فإنه ليس قابلاً لهذه السنّة ما دامت في الدنيا مجتمعات متباينة، ومصالح متشابكة مختلفة، لأنه قابل للتطور الحتمي طبقاً لتطور المجتمعات الذي ينظم شؤونها في جميع مناحي حياتها وإن كان قد تطوّر في مراحله الأولى طبقاً لتطوّر المجتمع الإسلامي الذي ابتدأ طفلاً صغيراً ثم شابّاً يافعاً ثم كهلاً رزيناً، ولا يزال الفقه صالحاً لتنظيم هذه الأمور الدينية والدنيوية، بما يشمل من أحكام وقواعد كليّة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

ولا يقتصر تطوّر الفقه الإسلامي على المستجدات والوقائع التي ينظّمها طبقاً للظروف التي يوجد فيها، ولكنه يتطور طبقاً للفوارق والمميزات التي تصطبغ بها ثقافة وحصافة ودرجة اجتهاد كل فقيه ومجتهد وذلك طبقاً لظروف وأحوال البيئات التي يعيشون فيها، ويتلمّسون الحلول للمشاكل التي تواجهها، وهذه المشاكل كما نعلم تختلف من مكان إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى، وباختلافها تختلف كذلك الحلول المرسومة لها.

وقد دأب علماء المسلمين إلى تقسيم الفقه الإسلامي من حيث تطوره إلى أدوار عدة كتطوره في عهد الرسول ﷺ، وتطوره في عهد الخلفاء الراشدين، وتطوره في عهد صغار الصحابة، وتطوره في عهد الأئمة المجتهدين، وأخيراً وصوله إلى عهد التقليد ثم بيان خصائصه في عصرنا الحاضر.

سنقوم بدراسة هذه الأدوار المختلفة في مطالب منفصلة نشير فيها إلى آراء المستشرقين حولها ثم ردودنا العلمية عليها، وذلك طبقاً للنتائج العلمية التي وصلوا إليها من خلال هذا التطور بحيث تدور هذه الردود وجوداً وعدماً، سلباً أو إيجاباً طبقاً لما سيبين لنا من أفكارهم تلك وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: التشريع في عهد الرسول.

المطلب الثاني: الفقه في عهد الخلفاء الراشدين.

المطلب الثالث: الفقه في عهد الصحابة والدولة الأموية.

المطلب الرابع: الفقه في عصر الأئمة المجتهدين.

المطلب الخامس: الفقه في عهد التقليد.

المطلب السادس: الفقه في العصر الحاضر.

المطلب الأول

التشريع في عَهدِ الرسُول

تعرّض «شاخت» Schacht في كتابه «مدخل إلى القانون الإسلامي»، إلى الأصول القانونية في شبه الجزيرة العربية عشية ظهور الإسلام، مشيراً إلى الحالة الهمجية التي تسودها، ومعدداً مصادر القانون التي تطبق فيها خاصة «العرف» الذي له الصبغة الإلزامية بين البدو، هذه القواعد القانونية البدائية التي يمكن للباحث التعرّف إليها من خلال الشعر الجاهلي، والشعر الإسلامي المبكر والأساطير القبلية. ويرى أن هذه القواعد القانونية تشابه إلى حدّ كبير تلك المطبقة حالياً في المجتمعات البدوية وإن كانت قد تهذّبت الآن بفضل الإسلام والمعارف القانونية الحديثة والمصادر الفقهية التي أصبحت مطبقة بجانب العرف(1).

أمّا بالنسبة إلى «مكة» فإنها تجسد مركزاً تجاريّاً هامّاً وكانت لها علاقة تجارية «متواضعة» مع جنوب الجزيرة العربية وسوريا البيزنطية والعراق الساسانية. وينطبق نفس الوصف على مدينة «الطائف» يضاف إليهما «المدينة» التي تعتبر من المراكز

(1) SCHACHT (J.) Introduction au droit musulman, trad, Français par paul kempe et M. Turki, Mai sonneuve et Larose, Paris, 1983, 252.

الزراعية في الجزيرة العربية وتقطنها جالية يهودية معتبرة ذات أصول عربية اعتنقت الديانة الموسوية، فهذه المدن الهامة لها قوانين أكثر تنظيماً ووضوحاً من تلك التي تطبقها القبائل البدوية. ونستطيع معرفة بعض القوانين السارية بمكة نتيجة مركزها التجاري من خلال تعرّفنا إلى نظام «القراض بالفائدة» كما أن القرآن أخبرنا عن العديد من القواعد القانونية المطبقة فيها. وكذلك من خلال المصطلحات التجارية المستعملة فيها. كما توجد أنواع من العقود تتعلّق بالزراعة مطبقة هي الأخرى في المدينة غير أنه لا يمكن لنا أن نستنبط أن الخطوط العريضة للقوانين الإسلامية الخاصة بالأموال والعقود والالتزامات تنتمي إلى القوانين العرفية المطبقة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، لأن الحجج التي كانت تؤيد هذه الاستنتاجات تَمَّ دحضُها من خلال الدراسات الحديثة المعمقة[1].

أما فيما يتعلّق بقوانين الأحوال الشخصية، والإرث والقوانين الجنائية فإنها كانت مطبقة لدى البدو وعند سكان المدن على حدٍّ سواء، من خلال النظام القبلي العربي القديم. هذا النظام القانوني الخالي من أية حماية شرعية للفرد خارج قبيلته، والذي يتميّز كذلك بغياب المفهوم المتطور للعدالة في المسائل الجنائية، فالقبيلة تعتبر مسؤولةً مسؤولية تضامنية عن جميع الأعمال الجنائية التي يقترفها أحد أفرادها، هذا النظام الذي تحوّل من الأخذ بالثأر إلى دفع الديّة، هذه الأنظمة القانونية جميعها التي عدّلها الإسلام تركت آثاراً لا تنكر في القوانين الإسلامية[2].

واستمر «شاخت» في وصف العلاقات القانونية السائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام في مجال قانون الأحوال الشخصية، والإرث، وكيفية التقاضي، وتأثير غياب السلطة السياسية المركزية على تطور القوانين العربية، وبقاء المصطلحات العرفية العربية في القوانين الإسلامية حتى وصل إلى نتيجة مفادها جهله فيما إذا كانت تلك القواعد القانونية العرفية تحتوي على بعض العناصر الأجنبية، وأجاب: إنه إذا كان الأمر كذلك فإنها لم تدخل القانون الإسلامي مفترضاً أن التأثير الأجنبي على القوانين الإسلامية قد دخل إليها خلال القرن الهجري الأول[3].

---

(1) Schacht, I.D.I, op. cit, p. 17.

(2) Ibid, op. cit, p. 17.

(3) Schacht, I.D.I, op. cit, p. 19.

ومع نفيه تأثير العناصر الأجنبية في القوانين العرفية العربية قبل الإسلام فإنه يؤكد أن العرب من خلال اتصالهم ببيزنطة عرفوا واستخدموا بعض المصطلحات الإغريقية اللاتينية الخاصة بالمسائل العسكرية والإدارية وبعضٌ منها ينتمي إلى الناحية القانونية ككلمة «لص» ذات الأصل الإغريقي، التي تحدّد السارق، ومع أن القرآن يعاقب على الحرابة فإن عبارة «قاطع الطريق» هي تالية للقرآن، وعلى كل حال فإن جريمة «قطع الطريق» لم يكن معاقباً عليها قبل الإسلام. كما أن مصطلح «دَلَّسَ» العربي ينتمي إلى بيزنطة، ولكنها هي الأخرى لم تستخدم كمصطلح فني في القانون الإسلامي إلاّ في عصوره المتأخرة[1].

وعندما أشار «شاخت» إلى الأوضاع القانونية السائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام فإنه لم يقصد بها التدليل على تأثر القرآن بها، أو بيان العناصر الأجنبية الدخيلة عليها، وإنما استخدمها كمدخل لتطور القانون الإسلامي بداية من الرسول ﷺ وحتى عهد الأئمة المجتهدين ثم العصر الحاضر. ومن هنا فإنه قد عالج بعد هذه المقدمة التحليلية تطور الفقه في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، مشيراً إلى أنه ـ أي الرسول ـ قد خرج في مكة باعتباره مصلحاً دينيّاً، وقد احتجّ بشدة على قومه عندما اعتبروه مجرد كاهن كبقية الكهّان. ونظراً لسلطته الشخصية فإنه دُعِيَ إلى المدينة عام 622م للتحكيم في نزاع قبلي هناك، وبصفته نبيّاً فإنه قد أصبح مشرّع المجتمع الجديد المبني على القواعد الدينية، وهكذا حلّ المجتمع الديني محل المجتمع القبلي. ونظراً لأن الرسول رفض أن يلعب دور الكاهن فقد رفض التحكيم طبقاً لما هو معمول به في الجزيرة العربية الوثنية. ومع ذلك فإنه بصفته قاضيَ الجماعة الجديدة فإنه استمر في مزاولة أعمال «الحكم» خاصة أن القرآن قضى بالتحكيم في النزاع الناشئ بين الزوج والزوجة. وكلما تحدث القرآن عن النشاط القضائي للرسول كان قد استخدم مصطلح «حكم» مع كلِّ اشتقاقاته، مع أن مصطلح «القضاء» والذي اشتقّ منه اسم «القاضي» لم يستخدم في القرآن كإشارة إلى من يتولى الحكم بين الناس في الفصل في المنازعات التي تقع بينهم، ولكن هذا المصطلح يشير في القرآن إلى قضاء الله ورسوله والذي له علاقة وطيدة بيوم الآخرة، ولا يوجد هذان المصطلحان إلا في آية واحدة: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 19.

قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[1]. ففي هذه الآية فإن «الفعل» الأول يبين دور الرسول التحكيمي، بينما يحدّد الفعل الثاني الصفة الإلزامية لقراراته. وهذا المثال الوحيد دليل على ظهور مفهوم إسلامي لإدارة العدالة[2].

ويرى «شاخت» أن الرسول كان يولي اهتماماً واضحاً ليكون حكماً بين قومه فيما يشجر بينهم من خلاف، وجاء القرآن مؤيّداً لهذا الاتجاه وقد صرّح في العديد من آياته بضرورة خضوع المؤمنين لحكم الرسول لا لغيره. وعندما استقرّ الرسول بالمدينة، واعتمد في دعم مركزه على سلطة سياسية وعسكرية معتبرة فقد تعدّى دور «الحكم» وأصبح «نبيّاً مشرِّعاً» بحيث قد مارس سلطته بطريقة مطلقة خارج النظام القانوني المتعارف عليه. وبذلك أضحت سلطته دينية في أعين المؤمنين وسياسية في أعين المترددين[3].

لقد كان تشريع الرسول في المدينة تجديداً وابتكاراً للقوانين العربية. فهو لم تكن لديه ـ بصورة عامة ـ أسبابه التي تدعوه إلى تغيير القوانين العرفية المطبقة. ولكن كان هدفه باعتباره نبيّاً ليس اختراع وابتداع نظام قانوني جديد بمقدار ما كان يود إبلاغ قومه عن الطرق التي يتصرّفون بها ويعملون على خطاها للدخول إلى الجنة ويتفادون بها عذاب الآخرة، ومن هنا كان الإسلام بصورة عامة والقوانين الإسلامية بصورة خاصة عبارة عن واجبات تشمل العبادات والأخلاق والمعاملات على حدّ سواء. وهكذا فإن المعايير الدينية والأخلاقية امتدّت لتشمل سائر مظاهر الحياة البشرية ومن ثمّ فلا حاجة ولا ضرورة إلى إنشاء نظام قانوني بالمعنى الضيّق لهذا الاصطلاح. ومن هذه الخاصيات التي تميّز بها النظام القانوني الإسلامي فإننا نجد في القرآن تلك العلاقة التي تربط التحكيم بمبدأ قواعد العدل والإنصاف، وعدم اللجوء إلى الفساد، وعدم الإدلاء بشهادة الزور، وعدم التطفيف في الكيل والميزان، وضرورة كتابة العقود في المسائل التجارية وغيرها من القواعد القانونية التي كانت تطبق قبل الإسلام والتي أبقى عليها الدين الجديد بعد إدخال التعديلات اللازمة عليها لتتوافق والمبادئ العامة التي جاء بها[4]. وبصورة

(1) سورة النساء، الآية: 65.

(2) Schacht, I.D.I, op. cit, p. 22.

(3) Ibid, op. cit, p. 22.

(4) بتصرف من عندنا. Ibid, op. cit, p. 22 - 23.

عامة يرى «شاخت» أن التشريع الإسلامي الوارد في القرآن يشمل العبادات والمعاملات والأخلاقيات بحيث اختلطت هذه المفاهيم بعضها مع بعض وأصبحت تؤلف ما يطلق عليه «الفقه الإسلامي» واتخذت صبغتها القانونية الشرعية حينما أصبحت جزءاً لا يتجزأ من النظام القانوني الإسلامي.

ويذهب «جولدزيهر» إلى نفس التحليل الذي وصل إليه «شاخت»، بل إنه قد أثّر في هذا الأخير في جميع الأحكام التي صرّح بها في كتبه المختلفة حتى إنه وصف كتابه الشهير «أصول الشريعة المحمدية» بأنه عبارة عن تأكيد للنتائج التي وصل إليها «جولدزيهر» في هذا الخصوص[1]. ويرى أن الدين والقانون مصطلحان مترادفان لا انفصام بينهما، وأنه حول الشريعة تمركزت الأنشطة الروحية والثقافية للمسلمين الأوائل[2].

كما أنكر «جولدزيهر» الدور الرئيسي للقرآن في طبع الإسلام بطابعه المميّز بوجه عام عندما ذكر أنه لا يمكن تأسيس حكم على الإسلام مستندين إلى هذا الكتاب وحده المقدس لدى الأمة الإسلامية، لأنه يرى أن هذا الكتاب لم يحكم الإسلام إلاّ في خلال العشرين السنة الأولى من نموّه[3].

ونحن نستخلص من هذه العبارة أن القرآن كان المصدر الرئيسي للتشريع في عهد الرسول ثم دخلت مصادر أخرى جديدة عليه بعد وفاته خاصة بعد اتساع الدولة الإسلامية، ومواجهة الفاتحين لقضايا جديدة لا قِبَلَ لهم بها، ولم تكن حلولها منصوصاً عليها في كتابهم المقدس فتلمّسوا لها الحلول استناداً إليه عن طرق أخرى أقرّها فقهاء المسلمين. ولكن «جولدزيهر» لم يسلم حتى بهذه النتيجة التي صرّح بها بكل وضوح عندما ذكر أن الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوّره الداخلي الخاص، وبحكم الظروف التي أحاطت به، إلى تجاوز بعض الوحي القرآني إلى وحي جديد في

---

(1) Schacht, the origins of Muhammadan Jurisprudence, oxford at the clarendon Press, 1979, 351 pages.

(2) Goldziher, der Islam, In WAARDENBURG, L'Islam dans le miroir de L'occident, op. cit p. 56.

(3) جولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين ـ المرجع السابق، ص 33.

الحقيقة، وإلى أن يعترف أن ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله إليه[1].

ونحن، وإن كنّا سنرد على مجمل هذه الآراء تفصيلاً، فإننا سنستمر في عرض أفكار هؤلاء القوم حول تطور التشريع في العهد النبوي حتى نستكمل الموضوع من جميع جوانبه. وهكذا فإن «جولدزيهر» ـ وهو يؤرّخ لتطور الشريعة الإسلامية في هذه الفترة ـ يرى أن الرسول وأصحابه قد اهتمّوا بالأمور الضرورية المباشرة، وهو يُصدِّق الرواية التي ذكرت أن النبي كان قد وضع تعريفاً للضريبة أو الزكاة، إلاّ أن الحالة في أيامه دعت إلى أن يخطوَ بهذه الزكاة في حالتها البسيطة كصدقة شعبية إلى ضريبة حكومية مفروضة ولها قواعد ثابتة[2]. وهو قد وقف في الحديث عن هذه المرحلة من تطور التشريع الإسلامي إلى هذا الحدّ ولكنه أفاض في تحليل تطوّره في العهود اللاحقة كما سنبيّنه في المباحث المقبلة.

ونحن ـ وإن استعرضنا عليك آراء «شاخت» حول تطور التشريع في عهد الرسول طبقاً لكتابه «مدخل إلى القانون الإسلامي»، نعود الآن إلى كتابه الأصيل حول هذا الموضوع والموسوم بـ«أصول الشريعة المحمدية» لنرى رأيه واستنتاجاته حول هذه الفترة التي نؤرخ لها.

تحدث «شاخت» مبدئيّاً عن دور القرآن في تكوين الشريعة الإسلامية في معرض كلامه عن الإمام الشافعي الذي ذكر في كتابه «الرسالة» أن السنّة مفسرة للقرآن، وأنها لا تناقض القرآن بل إنها لا تتناقض وتأويله[3].

ثم تعرض في مبحث آخر لدور القرآن في تكوين الشريعة الإسلامية عندما اقتبس من آراء أبي يوسف القاضي باعتباره ممثلاً للمدرسة العراقية، ومفادها طرح الأحاديث المناقضة للقرآن والأخذ بتلك التي تتفق وأحكامه، لأن تلك الأحاديث المخالفة له لا يمكن أن تكون صادرة عن الرسول حتى ولو نسبت إليه[4].

ثم تطرّق «شاخت» في فصل آخر من كتابه إلى الحجج الرافضة للسنّة كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي، ليس فقط من أولئك المتشدّدين من الفلاسفة والمشككين

---

(1) جولدزيهر: المرجع السابق، ص 33.

(2) جولدزيهر: المرجع السابق، ص 34.

(3) Schacht, Origins, op. cit, p. 15.

(4) Ibid, op. cit, p. 28.

والهراطقة ولكنها أيضاً نتيجة طبيعية لردود أفعال المتخصصين الأوائل في هذا النوع من العلوم الذين وقفوا ضد دخول هذا المصدر كأحد مصادر الفقه الإسلامي، والذين أعلنوا صراحة أن السنّة لا تؤلِّف مع القرآن المصدرين الأساسيين للشريعة المحمدية[1]. ثم يورد «شاخت» أولئك الذين يرفضون السنّة وهم على نوعين؛ نوع يرفض السنّة كمصدر للتشريع بصورة مطلقة، ونوع يرفض «خبر الخاص» ويستند النوع الأول إلى أن القرآن فيه بيان لكل شيء وبالتالي لا يمكن تفسيره على ضوء السنّة، والقائلون بهذا الرأي هم «أهل الكلام».

أما النوع الثاني من «الجناح المعتدل» فإنهم يرفضون «خبر الخاص» أي الأحاديث المنقولة عن الفرد الواحد وهو ما يطلق عليه «خبر الواحد» لا يمكن التسليم بصحتها لعدم استنادها إلى سلسلة من الرواة المتعددين الذين لا يتفقون على الكذب عادة. وهذا النوع من الأحاديث لا يمثِّل مصدراً للفقه الإسلامي، وقد ردّ الإمام الشافعي على حججهم في كتابه: «اختلاف مالك والشافعي»[2].

ثم أشار «شاخت» إلى ما كتبه «الشافعي» في الرّد على معارضي السنّة باعتبارها مصدراً أساسيّاً من مصادر الفقه الإسلامي عندما يطالبون بعرض السنة على القرآن فإن وافقته فهي صحيحة، وإن ناقضته فهي باطلة، ويجعلون من القرآن المصدر الأساسي للفقه الإسلامي باعتباره قطعي الثبوت والدلالة خلافاً للسنّة التي تحتمل الظن والتخمين. وكان رد الشافعي على هذا الرأي أن كل ما سَنَّه رسول الله ﷺ، مما ليس فيه كتاب من ذكر ما مَنّ الله به على العباد من تعلّم الكتاب والحكمة: دليلٌ على أن الحكمة سنّة رسول الله. ثم يشير إلى مكانة السنّة من القرآن فيراها أنها إما أن تكون مبيِّنة له، أو أنها تأتي بأحكام لا نصّ عليها في القرآن[3].

وأخيراً يخصص «شاخت» فصلاً كاملاً عن دور القرآن في تكوين الفقه الإسلامي في عصره المبكر. ويرى أنه لو أخذ القرآن لوحده بعيداً عن المشاكل التي أثارتها الأحاديث فإنه من الصعوبة بمكان اعتباره المصدر الأول والأساسي للنظرية التشريعية

(1) Ibid, op. cit, p. 40.

(2) Schacht, Origins, op. cit, p. 41 - 42.

(3) أ ـ Ibid, op. cit, p. 45.

ب ـ الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص 32 ـ 33 بدون تاريخ.

المبكرة. نعم إن أهل الكلام يعتقدون إمكانية تفسير القرآن عقليّاً. ولكن لو فحصنا التأثير التاريخي للقرآن في تكوين الفقه في مراحله المبكرة، فإن الفقه المحمدي لم يشتق من القرآن مباشرة ولكنه نتيجة تطور التطبيقات الإدارية والشعبية إبّان الدولة الأُموية. وهذه التطبيقات العملية تختلف طبقاً للتفسيرات والشروح والنيات المنصبّة على الآيات القرآنية. نعم لا يمكن إنكار احتواء القرآن على القواعد القانونية المنظمة للأحوال الشخصية، والإرث، وكذلك الشعائر والعبادات. ولكن «شاخت» يريد أن يؤكد أنه بالإضافة إلى هذه القواعد القانونية المبثوثة في القرآن، فإن هناك العديد من القواعد والمعايير القانونية الأخرى مشتقة من القرآن ودخلت الفقه الإسلامي في المرحلة الثانية من تطوره[1]. ثم يستطرد «شاخت» في بيان الدور الثانوي للقرآن في تكوين الفقه الإسلامي، ويضرب الأمثال على اختلاف الفقهاء حول القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية الواردة في القرآن لتعزيز رأيه. وسنعود إلى استعراض ومناقشة آرائه هذه في المباحث المقبلة وفي الأماكن المخصصة لها.

وتحدث «لويس مايو Louis Milliot» في كتابه: «مدخل لدراسة القانون الإسلامي» عن القرآن باعتباره المصدر الرئيسي للشريعة الإسلامية، وكان حديثه مقتضباً تناول المناحي التاريخية أكثر من تناوله لخصائصه القانونية. وبعد أن يصف الكتاب بالصحة، والقداسة، ويشير إلى كيفية كتابته، وجمعه، وخصائصه يذكر في النهاية بأنه مصدر ضيق للشريعة الإسلامية، فستمئة آية فقط تتناول القواعد القانونية، منها قانون الأحوال الشخصية، والإرث، وتنظيم الزكاة وكيفية توزيعها. ولكن التأويل الأدبي، والأسلوب اللغوي لعبا دوراً رئيساً في تكوين القواعد القانونية والتي استنبطها الفقهاء والشرّاح من آياته المتعددة، وعلى العموم فإنه يرى ضرورة فهم القرآن واستنباط القواعد القانونية من آياته من خلال تفسيره وتأويله طبقاً لما نظّمه علماء أصول الفقه[2].

ويخصص المستشرق الإنجليزي «كولسون Coulson» كتاباً هامّاً عن الفقه الإسلامي بعنوان: «تاريخ التشريع الإسلامي». ويشير في الفصل الأول منه إلى دور

(1) Schacht, Origins, op. cit, p. 224.

(2) Louis Milliot, Introduction à l'étude du droit Musulman, Recueil Sirey, Paris, 1953, p. 106.

القرآن في تكوين الشريعة الإسلامية، ويوطِّئ لذلك بمقدمة مختصرة عن الأنظمة والقوانين السائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام. وهو لا يخرج في تحليله هذا عمَّا أشار إليه «شاخت» في كتابه: «مدخل إلى الفقه الإسلامي». ويرى أن القرآن أخذ يلعب دوره الرئيس في تشكيل وتكوين الشريعة المحمدية بعد الهجرة إلى المدينة. وبعد أن قبلت القبائل العربية محمداً بصفته نبيّاً ومتحدثاً باسم الله. وهكذا تطوّر محمد من مجرّد داعية إلى الوحدانية إلى مشرِّع أخذ في إزاحة القانون العرفي القبلي من مكانه في جوانب متعددة[1].

ويرى «كولسون» أنه نظراً لتطوّر المجتمع الإسلامي فإن التطور الفني للقانون لم يأت إلاّ في المرحلة الثانية. وقد حدّد في عبارات موجزة الحقوق والواجبات المتعلقة بالسلوك العام ويقدم الحلول الناجعة عند خرقها أو مخالفتها. وهكذا فإن الرسالة الدينية لمؤسس الإسلام، كان هدفها تأسيس بعض القواعد المتعلقة بالسلوك العام في المجتمع الإسلامي، وقد تقرّرت طبقاً للزمان والمراحل التي مرّت بها، وكان الرسول فيها هو «السياسي المشرِّع»[2].

ثم يقرّر «كولسون» أن تطور الفقه الإسلامي في مراحله الأولى والذي كان القرآن أساسه الرئيس، لا يَعْدُو أن يكون تعبيراً عن أصول الأخلاق الدينية الإسلامية[3].

ويرى «كولسون» أن جلّ المفاهيم الأساسية التي يستند إليها أي مجتمع متحضّر يعبّر عنها القرآن بطريقة تشبه أن تكون إلزاماً خلقيّاً كالرحمة بالضعفاء والمساكين، وعدم الغبن في المعاملات التجارية، وعدم الميل في تحقيق العدالة، فإن هذه المفاهيم يوردها القرآن باعتبارها معايير سلوك مطلوبة لم يترجمها إلى بناء قانون للحقوق والواجبات مهما كان نوعها. فالقرآن مثلاً، وهو يحرّم شرب الخمر، ويمنع التعامل بالربا، فإنه يعبّر عن هذا المنع باعتبارها التزامات خلقية دون أن يشير إلى النتائج العملية القانونية لهذا التحريم[4].

ويستنتج «كولسون» أن اختلاط المفاهيم السلوكية والأخلاقية بالمفاهيم الدينية في

---

(1) N.J. Coulson; A history of islamic Law, Edinburgh at the university Press, S.D.P. 11.

(2) Coulson, A history, op. cit, p. 11 - 12.

(3) Ibid, op. cit, p. 11 - 12.

(4) Ibid, op. cit, p. 12.

القرآن الكريم، يعود أساسه إلى ذلك التنوّع بين وظيفة النبي «عليه السلام» الدينية ووظيفته السياسية والتشريعية، ويرى أن هاتين الوظيفتين السياسية والتشريعية قد تشتركان في تناول الفعل أو الترك بالحكم به، ولكن الفرق يظهر جليّاً بينهما في طبيعة الحكم الذي يقرّره الرسول، فهو حين تكون قراراته ذات صبغة سياسية تشريعية، فإن أحكامه تتمثل في جزاءات عملية تطبقها أجهزة الدولة، على حين تكون أحكامه في كون الفعل أو الترك طاعة أو معصية يكون جزاؤها الثواب والعقاب إذا أصدرها بصفته الدينية[1].

ويذهب «كولسون» إلى القول: إن غلبة الاتجاهات الخلقية على التشريعات القرآنية، أدّت إلى أن الآيات التشريعية فيه ليست كثيرة من حيث العدد، إذ لا تتعدّى ستمئة آية، أكثرها يتعلّق بتحديد أحكام الشعائر والفرائض الدينية، بحيث لا تتعدّى الآيات التي تُعْنَى بالموضوعات القانونية ثمانين آية[2].

وقابَلَ «كولسون» هذا العدد القليل من الآيات التي تتناول المسائل التشريعية بما كان عليه قانون الألواح الاثني عشر الروماني، معلّلاً أن هذا هو طبيعة القوانين التي تحكم المجتمعات في بداية أمرها، فهي غالباً ما تكون في هذه المرحلة المبكرة قواعد قليلة وبسيطة وموجزة. ومع ذلك فهو يفرق بين القرآن الكريم وقانون الألواح الاثني عشر من حيث إن القرآن لم يتتبّع ـ ولو على نحو مبدئي ـ العناصر الأساسية لأية علاقة قانونية بغية استقصائها، لأن التشريعات الواردة في القرآن في غاية من التنوّع بحيث شملت من بيان لباس النساء إلى كيفية تقسيم غنائم الحرب، إلى تحريم لحم الخنزير، إلى عقوبة الجلد المطبقة على الزناة، ويظهر من هذا التنوّع التشريعي: أنه يعالج حلولاً خاصة لمشاكل وقضايا معيّنة أكثر من كونها تذهب إلى تقصيّ الموضوع الذي تتناوله على نحو عام وشامل[3].

ويعزو «كولسون» هذا التنوّع التشريعي الذي تحفل به الآيات القرآنية إلى الظروف التي نزل فيها القرآن. ويرى أن جمع القرآن في مصحف واحد بعد وفاة الرسول يُعَدُّ نوعاً من التنظيم الذي قامت به الدولة لما كان الرسول قد تلاه وبلّغه للمسلمين على دفعات متتالية، وفي فترات مختلفة من حياته خاصة في الفترة التالية

---

(1) Ibid, op. cit, p. 12.

(2) Ibid, op. cit, p. 12.

(3) Ibid, op. cit, p. 13.

على هجرته إلى المدينة، وتميّزت الآيات التشريعية باعتبارها نابعة من مقتضيات الظروف الخاصة كقاعدة تحريم التبنّي، وتحديد عقوبة القذف بثمانين جلدة، فالأولى لإنهاء الجدل حول زواجه بزينب زوجة ابنه بالتبنيّ، والثانية خاصة بحديث الإفك[1].

ولم ينكر «كولسون» معالجة القرآن للعديد من الموضوعات التشريعية بكثير من التفصيل والبسط، ولكنه يعود إلى القول: إن هذه ـ الآيات المحتوية على القواعد القانونية ـ لم تعمد إلى تناول الجزئيات المختلفة للقضايا التي شرَّعت لها على نحو كلّي مستوعب. ويضرب مثلاً بالآيات التشريعية التي تناولت موضوعات معيّنة بالتشريع، ولكن يجب جمعها من العديد من المواطن حتى تظهر بمظهر المعالجة المفصّلة عند جمعها من مواضيعها المتباعدة في القرآن. وأكبر مثل على ذلك مكانة المرأة بصفة عامة والمتزوجة بصفة خاصة، فهو يراها من الموضوعات التي اهتمّ بها التشريع القرآني، ولكن أحكامها جاءت متناثرة ومتنوعة في العديد من السور والآيات. ويضرب مثالين للأهداف التشريعية التي نزل بها القرآن لتحسين أوضاع المرأة من حيث المهر الممنوح للزوجة مقابل تمتع الزوج بها، ومن حيث الطلاق الذي أورد فيه فكرة العدّة، ويرى في هذين المثالين المهر عند الزواج، والعدّة عند الطلاق: تمتّع المرأة بمراكز قانونية لم تكن لها من قبل[2].

ويضرب «كولسون» مثلاً آخر أكثر وضوحاً ليبرهن به على تنوّع أوجه التشريع القرآني ألا وهو «الإرث» فهو يرى أن الهدف من قواعد الإرث قبل الإسلام كان الغرض منه دعم القوة العسكرية للقبيلة. وبما أن القبيلة مؤلفة من أولئك الذين ينحدر نسبهم من أصل أبوي مشترك فقد انحصر هذا الإرث في «الصبية» حتى تتمكن القبيلة من الاحتفاظ بأموالها. وكان المطبق في ذلك العصر أن يأخذ الإرث من العصبة أقربهم إلى المتوفى، بحيث تكون الأولوية للفروع، ثم الأب، ثم الإخوة وأولادهم، ثم الجد وأخيراً الأعمام وأولادهم، مع اتباع نظام الوصية لذوي القرابة من ناحية النساء مثل الأمهات والبنات، ومع ذلك فإن القاعدة العامة حرمان الإناث والصغار من الميراث لأنهم لا يساهمون عادة في الجهود الحربية للقبيلة[3].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 13.

(2) Ibid, op. cit, pp. 14 - 15.

(3) Ibid, op. cit, pp. 15 - 16.

ولكي يغيّر القرآن من هذا الوضع الظالم فقد ابتدأ في تناول موضوع الميراث بتوجيه نداء ذي طابع خلقي يأمر فيه من قربت منيّته بالوصية إلى الوالدين والأقربين بالمعروف. وهذا النداء الخلقي يعتبره «كولسون» خروجاً واضحاً عن النظام السابق للإرث. ثم تشير آيات المواريث إلى الاعتراف بحق النساء في الميراث، وهو تحوّل خطير قدّمه الإسلام للحياة الاجتماعية في مجتمع تبنى فيه الصلات بين أفراده على علاقة الدم إلى مجتمع يتأسس على عقيدة دينية مشتركة.

وبعد ذلك التوجيه الخلقي العام حتّمت الظروف فيما بعد الانتقال إلى قواعد أكثر ضبطاً للوقائع العملية، وذلك عندما تتابع نزول الآيات بعد استشهاد العديد من الصحابة في الحروب التي خاضوا غمارها، لتقرر أنصباء المستحقين من الأقارب وتعين ذوي الفروض منهم على وجه الحصر[1].

ويحاول «كولسون» قدر جهده البرهنة على أن الآيات القرآنية المشتملة على القواعد القانونية تنزع دوماً منزعاً أخلاقيّاً في أساسها، ويقدم لنا الأمثلة تلو الأخرى لتعزيز فرضياته. فهو يرى أن تحريم الربا لم يكن إلاّ تشريعاً قانونيّاً يغلب عليه الطابع الأخلاقي، لأنه يعتقد أنه يبدو غلوّاً في البعد عن الواقع العملي أن نفترض أن المقرض أو المقترض سوف يوليان اهتماماً بالغاً بالجزاء الأخروي مماثلاً لاهتمامهما بأثر تعاملهما على مصالحهما الذاتية، وما يجلبه هذا التعامل من الكسب والخسارة[2].

ويرى «كولسون» أن موضوع القصاص والجروح يتمثل فيه المحتوى الخلقي للقواعد الخلقية بأجلّ صورها. فالقرآن وضع معياراً للعدالة بالنسبة إلى القتل وهو ﴿أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ﴾ وقد كان نظام الأخذ بالثأر هو السائد في المجتمع العربي قبل الإسلام. وكان الثأر لا يقتصر على الجاني فقط بل يمتد إلى قبيلته بأسرها. ولم تكن المساواة في الأخذ بالثأر هي الغالبة، إذ كثيراً ما تنتقم قبيلة القتيل من قبيلة القاتل فتقتل منها أكثر من واحد مقابل قتيلها، فجاء القرآن بمبدأ المماثلة في القتل: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ حتى تصبح نفس القاتل وحدها مرهونة بالقصاص ولا تمتد إلى غيره. وهكذا حلّت كلمة «القصاص» التي تعني المجازاة بالمثل محل كلمة «الثأر» التي تعني الانتقام الدموي. ويضيف «كولسون» مناقضاً نفسه

(1) Ibid, op. cit, pp. 16 - 17.

(2) Ibid, op. cit, p. 17.

بعد قليل عندما يقرّر أن القرآن قد ترك البنية الأساسية على حالها دونما تغيير[1]. وقد حاول أن يقضيَ على هذا التناقض عندما فسّر عبارته الأخيرة بأن القرآن قد احتفظ بتصنيف القتل داخل موضوعات القانون الخاص فألحقه بالأضرار المدنية بدلاً من أن يلحقه بموضوعات القانون العام، ومن ثمّ أعطى الأولياء حق طلب القَوَدِ أو أخذ الديّة أو العفو عن القاتل. ولهذا بقي القتل في إطار التصوّر العرفي للعدالة، مع تعديل هذا التصوّر بما يلائم القاعدة الخلقية التي توجب المثلية العادلة بين الجزاء والفعل المقترف[2].

ويستنبط «كولسون» بعد تحليل لبعض المضامين القانونية لمبادئ القرآن الأخلاقية التي ربما لا تتسم دوماً بالوضوح كعدم النصّ على جزاء الخروج على من يتزوّج بأكثر من أربع زوجات إلى القول بعدم استقصاء التشريع القرآني للمشكلات القانونية، وعدم تعرّضه ولو بكلمة واحدة إلى العديد منها، ويفسّر ذلك باستمرارية العمل بالقوانين العرفية في القضايا التي لم يحدد القرآن أحكامها، خاصة وأنه يعتقد أن القرآن يقبل ما استقرّ عليه الناس من أعراف وما استقرّوا عليه من معاملات. ثم يعود إلى القول: إن أحكام القرآن تبدو أحياناً في منتهى الإجمال مثل الآيات المنظمة للزكاة، ولهذا تطوّرت قواعدها البسيطة إلى نظام ضريبي متكامل تحدّدت فيه الأموال التي تدفع عنها الزكاة والمقدار المدفوع عنها، وكيفية صرفها إلى مستحقيها. ولكن يناقض «كولسون» رأيه من جديد عندما يقرّر أنه لا ينبغي أن يشكل على الأفهام أي قصور في النصّ القرآني بالرغم من أن القرآن قد أتى في بعض المجالات بقواعد جديدة تبدو غير مكتملة في ذاتها كأحكام الميراث، ذلك أن إحلال نظام الفرائض محل الوصية للوالدين والأقربين يؤدي إلى التساؤل عن جواز إبقاء الوصية، وإذا كانت الإجابة بنعم فما حدّها؟ ولمن تعطى[3]؟.

ويختتم «كولسون» هذا الفصل الذي خصّصه «للتشريع القرآني» بقوله: إن الفصول التالية من كتابه ستقوم بالتعرّف إلى ما أشكل من هذه الأسئلة، وبيان ما أجمل منها، وإيضاح ما خفي منها، مستنتجاً أن القرآن لا يقدم على نحو واضح ومفصّل

---

(1) Ibid, op. cit, p. 18.

(2) Ibid, op. cit, p. 18.

(3) Ibid, op. cit, pp. 19 - 20.

حلولاً لجميع المشكلات التي يتطلبها بناء المجتمع، ولكنه يرى أن القرآن قد أرسى بشكل قاطع المبدأ القانوني القائل: إن الله هو وحده مصدر كل حكم، وإن طاعته واجبة في كل شؤون الحياة. ويرى أن هذا المبدأ لم يكن قد ترجم بعد إلى بناء قانوني كامل النظام مستوعباً لمشكلات المجتمع الإسلامي، إلاّ أن الأحكام والقواعد القانونية الواردة في القرآن تمثل نقطة الانطلاق في البناء التشريعي الإسلامي، ذلك البناء الذي أكملته جهود الأجيال المتتابعة من المسلمين(1).

ونحن وإن كنا قد أطنبنا في إيراد الشواهد الكثيرة من آراء «كولسون» لأنه الوحيد في نظرنا ـ من بين المستشرقين الذين نستعرض آراءهم في تطور التشريع الإسلامي في عهد الرسول ـ قد أطنب في تحليل هذا الدور التشريعي أكثر مما قام به «شاخت أو جولدزيهر»، فالأول ركّز في كتبه المختلفة على دور السنّة في تكوين الفقه الإسلامي، والثاني اهتمّ هو الآخر بالسنّة أكثر من اهتمامه بالقرآن في هذه المرحلة.

ونود أن نشير أخيراً إلى أن «كولسون» قد حدّد بوضوح دور النبي التشريعي في هذه المرحلة المبكرة من تكوين الفقه الإسلامي. وهو يرى أن الرسول لا بدّ من أن يكون قد واجه في أثناء حكمه بالمدينة كثيراً من المسائل التشريعية، خاصة تلك التي تثيرها طبيعة الأحكام القرآنية، وأنه ـ أي الرسول ـ كان قد شغل منصب القاضي الأعلى باعتباره الأمين على الوحي والمفسّر لنصوص القرآن العامة والمجملة(2).

ويرد «كولسون» مثلاً على دور الرسول التشريعي في هذه المرحلة الذي يتعلق بالميراث. فهو يرى أن القرآن قد قدّم إصلاحات جذرية في هذا الموضوع وإن كانت متسمة بالغموض والإجمال، ولكن الرسول قام بإيضاح هذا الغموض وبيان ذلك الإجمال عندما أقام العلاقة بين أصحاب الفروض الذين حدّد القرآن أنصبتهم في التركة وبين العصبات الذين انحصر الإرث فيهم في القانون العرفي السابق، وذلك عندما أوجب البدء بتوزيع التركة على أصحاب الفروض أولاً ثم يعطي ما تبقّى منها إلى أقرب عاصب ذكر. ثم إن الرسول قد بيّن وجوب ذهاب القدر الأكبر من التركة إلى مستحقيها، وذلك بتقييد حتى المورث في الوصية إلى ثلث الموروث مما ترك. وهكذا ضمن السنّة مبدأ عدم الإخلال بالتوازن بين استحقاقات الورثة الشرعيين بما نص عليه

(1) Ibid, op. cit, p. 20.

(2) Ibid, op. cit, p. 22.

من أنه: «**لا وصية لوارث**» وهكذا يرى «كولسون» أن السُّنّة قد وضعت ـ بمثل تلك الأحكام ـ الأساس الأول لقيام بناء قانوني مستمد من مبادئ القرآن الأخلاقية، ولكنه يعود إلى أحكامه التعسفية عندما يقرّر أن الرسول لم يبذل أية محاولة لكي يضع بذلك ما يشبه أن يكون تقنيناً كاملاً، مكتفياً بتقديم الحلول للمشكلات المستجدة التي تعرض عليه[1].

وإذا كان أصحابنا من المستشرقين الثلاثة الذين أوردنا أقوالهم حول القرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي، مع تفرّد كل منهم برأي معيّن حوله، فإن «جولدزيهر» لم يعتبر السنّة مصدراً ثانياً من مصادر التشريع في هذه الفترة التي نؤرخ لها، لأنها ـ حسب قوله ـ قد تطوّرت شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى مستوى القرآن كمصدر تشريعي مأخوذ به، وإن مكانتها التشريعية لم يُسلَّم بها في العهود الأولى، ولكنها أصبحت كذلك بعد تطوّر فكرة ألوهية الحديث في القرنين الثاني والثالث بحيث صارت السنّة مكافئة للقرآن[2].

رأينا في الجزء الأول، الفصل الثاني من كتابنا هذا كيف أن «جولدزيهر» درس تطوّر السنّة النبوية، وأورد الشواهد التي يعتقد أنها مساندة لفرضياته، وكيف أنه وصل إلى نتيجة مفادها أن معظم الأحاديث التي تناولت المسائل التشريعية وضعت متأخرة عن العصر الإسلامي الأول نتيجة التطوّر الذي شاب الحياة الإسلامية في كلِّ مظاهرها الجديدة.

واستعرضنا في كتابنا الأنف ذكره كيف أن المستشرق «جونيبول» قد أكّد أن معظم الأحاديث التي تناولت المسائل الفكرية قد وضعت بأخرة إبّان اتساع الدولة الإسلامية، وكيف أن الرواة استباحوا لأنفسهم اختراع أحاديث تتضمن أقوال وأفعال الرسول وينسبونها إليه، ومعظم هذه الأحاديث كانت تتناول الحلال والحرام، والطهارة، وأحكام الطعام، وآداب السلوك ومكارم الأخلاق والعقائد وغيرها[3].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 22.

(2) Goldziher, Etude sur la Tradition Islamique, trad, Française, Leon Bercher, 1984, p. 3.

(3) جونيبول، الموسوعة الإسلامية المترجمة، الجزء السابع، ص 330 ـ 335. مقال «الحديث».

وأشرنا كذلك في الكتاب ذاته، كيف أن المستشرق «روبسون» قد أقرّ بمكانة السنّة كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي تأتي في المرتبة بعد القرآن، ولكنه يؤكد أن هذه النتيجة لم تكن إلاّ وليدة تطوّر طويل. وهو بالتالي ينفي أن تكون مصدراً تشريعيّاً في الفترة المبكرة التي نؤرّخ لها.

ودرسنا باستفاضة في مبحث سابق آراء «شاخت» حول مكانة السنّة في التشريع، وكيف أنه سلّم بأهمية القرآن كمصدر رئيسٍ للتشريع الإسلامي، ولكن السنّة لم تكن في هذه المرتبة أو المكانة إلاّ بعد أن قرّر الشافعي مكانتها السماوية للقرآن في التشريع باعتبار أن أحاديث الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته تعتبر من الوحي ذاته شأنها في ذلك شأن القرآن. ونوّهنا بنتيجته العلمية التي وصل إليها في هذا الصدد عندما ثنّى على آراء واستنتاجات «جولدزيهر» بالخصوص، واتفقا معاً على أن معظم الأحاديث المنسوبة إلى الرسول لم تكن موجودة في الزمان الذي اّدعى أنها تنتمي إليه ولكنها خضعت لتطورات متلاحقة في القرون الإسلامية الأولى.

ورأينا في هذا المطلب كيف أن «شاخت» في كتابه «مدخل إلى القانون الإسلامي» أهمل إشارته مطلقاً إلى السنّة باعتبارها مصدراً أساسيّاً من مصادر التشريع في عهد الرسول.

ونحن وإن كنّا سنعود إلى دراسة آراء «شاخت» في مباحث مقبلة، إلاّ أننا نود الإشارة منذ البداية إلى أن كتابه: «أصول الشريعة المحمدية» لا يخرج في مجمله على أن مصدَرَي التشريع الإسلامي الأساسيين هما القرآن والسنّة، ولكن السنّة لم تكن كذلك في العهود الإسلامية المبكرة، ولم تأخذ هذه الصفة إلاّ بعد أن جذّرها الشافعي وقعّد لها القواعد لتصبح كذلك. مع إصراره دوماً على أن مادة هذا التشريع الإسلامي ترجع إلى أعراف العرب القبلية وعاداتهم قبل ظهور الإسلام، وقد أطلق «شاخت» مصطلح «سنّة الناس» على هذه الأعراف التي يرى أن الفقه الإسلامي قد استمدّ منها العديد من أحكامه.

كما أكّد «شاخت» في كتابه المشار إليه أن الرسول ـ عليه السلام ـ لم يأت بنظام تشريعي من كل جوانبه، وإنما أخذ سنّة العرب وعاداتهم القبلية ليغيّر فيها بما يلائم العقيدة الجديدة، وكان هذا التغيير قد اتخذ مظهرين أساسيين؛ **أولهما**: القرآن، **وثانيهما**: أحاديثه وتفسيره للقرآن. ولكن شاخت بالرغم من إقراره بهذه النتيجة

الأخيرة فإنه يؤكد في العديد من فصول كتابه أن السنّة لم تكن لها هذه المكانة التشريعية إلاّ في القرون الثلاثة المتأخرة عن بداية الدعوة الإسلامية.

ونحن، وإن كنّا سنستعرض العديد من هذه الآراء في الأمكنة المناسبة لها من دراستنا، نود تأكيد أن معظم المستشرقين لا يقرّون بمكانة السنّة التشريعية في العهود الإسلامية المبكرة خاصة في عهد الرسول، ولا يؤمنون إلاّ بالقرآن باعتباره المصدر التشريعي الوحيد في هذه الفترة الزمنية المبكرة من الدعوة الإسلامية.

خالف «كولسون» نتائج بقية المستشرقين الذين أنكروا مكانة السنّة التشريعية عندما أكّد أن السنّة قد لعبت دوراً رئيساً عندما وضعت أحكاماً أساسية لقيام بناء قانوني مستمد من مبادئ القرآن الأخلاقية ضارباً المثل بما قام به الرسول من البدء بتوزيع التركة على أصحاب الفروض أولاً ليذهب الباقي منها إلى أقرب عاصب ذكر. وكيفية تقييده الوصية بما لا يتجاوز ثلث التركة. وبإقراره للسنّة بهذا الدور التشريعي منذ الفترة الإسلامية المبكرة يكون بذلك قد اعترف للسنّة بهذه المكانة خلافاً لما ذهب إليه أقرانه في هذا الصدد.

ونحن بعد أن عرضنا لك آراء المستشرقين حول التشريع في عهد الرسول نأتي إلى الرد على بعض تلك الأحكام التعسفية التي لا سند لها في الواقع أو المصادر الموثوقة. ونريد أن نوضّح منذ البداية أن هذا الدور الذي نؤرّخ له يعتبر أساساً وحجر الزاوية للأدوار التالية التي تطوّر فيها الفقه حتى وصل إلى غايته من النمو والكمال. ذلك أنه في هذه الفترة وضعت اللبنات الأساسية التشريعية للفقه الإسلامي. وكل ما جاء بعده إنما هو عالة عليه. كما أننا نعلم أن هذه الفترة التي نؤرّخ لها بدأت ببعثة الرسول صلوات الله عليه وانتهت بوفاته. ومن هنا يمكننا تقسيم هذه الفترة من الناحية التشريعية إلى مرحلتين متميّزتين هما مرحلة ما قبل الهجرة ومرحلة ما بعدها.

ولعلّه من المؤسف حقًّا ألا يتعرّض المستشرقون ـ وهم يؤرّخون للفقه الإسلامي ـ إلى هذه التقسيمات الأكاديمية اللهمّ إلاّ في معرض حديثهم عن القرآن المكي والمدني، ولكنهم لم يتطرّقوا ألبتة إلى تفصيل هذه الأمور من ناحية تطوّرها الفقهي.

ونحن نعلم أن هناك مرحلتين متميّزتين للتشريع في هذه الفترة إحداهما قبل الهجرة كما أسلفنا وتتميّز بإصلاح العقيدة وذلك بنشر التوحيد والقضاء على الوثنية والشرك، وتهذيب النفوس وصقلها بالأخلاق الفاضلة، وقد كانت معظم الآيات

والشرك، وتهذيب النفوس وصقلها بالأخلاق الفاضلة، وقد كانت معظم الآيات القرآنية النازلة بمكة تهتم بهذه المناحي أكثر من غيرها، هذه المناحي المتمثلة في عقيدة التوحيد أولاً وفي ترسيخ مكارم الأخلاق ثانياً.

أما بالنسبة إلى التشريعات العملية فإن القرآن في هذه المرحلة جاء خلواً منها، فهو لم ينظم كيفية قتال الأعداء ومعاملتهم بالمثل، بل دعا إلى العفو والصفح والتغاضي والصبر على المكاره بحيث إنه لم يأذن للمسلمين بقتال أعدائهم إلاّ في أواخر أيامهم بمكة. وعلى العموم فإن التشريع في هذه المرحلة كان يبتغي تأسيس الدولة الإسلامية على قواعد متينة لتكون لها المقومات الأساسية لانطلاقتها العالمية.

أما المرحلة الأخرى والتي أطلق عليها مرحلة ما بعد الهجرة فقد عُنِيَتْ بعلاج مشاكل المسلمين المستجدة بعد أن تبلورت الدولة الإسلامية في بداية تكوينها. وقد كان من الطبيعي أن تحتاج الدولة الفتية إلى أسس تشريعية تنظّم بها مسيرة حياتها، وتعالج المشاكل التي تواجهها، وتقرّر الأحكام والقواعد القانونية للقضايا التي تجد نفسها في غمارها كمسألة تنظيم الحرب والسلام، وتنظيم العلاقة بين الإسلام والديانات السماوية الأخرى، وتنظيم هذه العلاقات مع طائفة أخرى مع المترددين والذين أُطلق عليهم «المنافقون». فجاء القرآن منظماً لهذه الأمور واضعاً الأسس التشريعية لها، وكانت هذه الآيات التشريعية قابلة للتفسير من قِبَلِ الرسول بحيث كان يوضّح غامضها، ويبيّن مجملها، ويؤكّد ما جاء فيها، ويضيف إليها تشريعات جديدة مستمدة كلها من هذا المصدر الإلٰهي.

كما فصَّل التشريع المدني أحكام الزكاة التي نزلت بمكة مجملة، فبيّنت السنّة أنواع المال الذي تجب فيه الزكاة، والأنصبة، والمصارف التي تصرف إليها والتي حدّدها القرآن على سبيل الحصر. كما أضاف إلى هذه الالتزامات المالية صدقة الفطر، وكفارة اليمين، والقتل، والجنايات في الحج، والوفاء بالنذر المالي، والهدايا في الحج والأضاحي.

وفي مجال العلاقات الدولية جاء التشريع المدني بأحكام الحرب، والسلام، كتنظيم العمليات العسكرية ونهايتها، وكيفية تقسيم الغنائم، وطريقة معاملة الأسرى، وكيفية إبرام المعاهدات ونقضها، وتنظيم العلاقة بين الدولة الإسلامية الجديدة بغيرها من الدول الأخرى زمن السِّلْم، وتحديد المركز القانوني لأهل الذمّة وغيرها من الأحكام التي تدخل في مجال القانون الدولي.

وفي مجال الأحوال الشخصية، نظّم التشريع المدني أحكام الزواج والطلاق بشكل كامل دقيق النظام.

وفي مجال المعاملات المالية فصل التشريع المدني في مسائل البيع، والإجارة، والسَّلَم، والمضاربة، والمزارعة، والشراكة، والشفعة، وغيرها.

وفي مجال الجنايات والعقوبات فصّل التشريع المدني في العقوبات المعنوية والمادية، وترك أمر الأولى لله تعالى ليعاقب به الجاني يوم القيامة، وحدّد العقوبات المادية الدنيوية وقسّمها إلى قسمين أساسيين: قسم يتعلّق بالحدود وفصّلها على وجه الدقة والحصر، وقسم ترك تقدير العقوبة فيها للمشرّع الأرضي وهو ما أُطلِق عليه «التعزير» والتي يقصد بها من وراء إقرارها حفظ الأمن والسلام الجماعيين، وإدخال الطمأنينة في نفوس المجتمع الإسلامي.

وهكذا كان التشريع المدني شاملاً لجميع مناحي الحياة التي تتطلبها الدولة الجديدة الفتية، ويضيق بنا المقام لو فصّلنا القول فيها. وكان غاية ذكرنا لبعض هذه الأمثلة هو التدليل على أن الفقه الإسلامي في هذه المرحلة، وإن كان في بداية نموّه وتطوّره، واجه جميع المشاكل والمتطلبات التي كانت تقتضيها ظروف الدولة الناشئة، بحيث يمكننا أن نؤكد ـ خلافاً إلى ما يذهب إليه المستشرقون ـ أن هذه القواعد القانونية كانت غاية في الدقة والكمال، ومستوفية لمتطلبات الأمة الإسلامية الناهضة ولم تكن بتلك القلّة أو السذاجة التي يصفها بها المستشرقون.

ومما ساعد على بناء هذا الصرح الفقهي المتكامل الذي نظّم أمور الدنيا والآخرة عدة عوامل أساسية لم يتطرّق إليها المستشرقون إطلاقاً منها: التدرّج في التشريع بحيث لا تأتي الأحكام دفعة واحدة فيصعب على الناس تقبّلها وتطبيقها كتحريم الخمر تدريجيّاً والميسر، والتدرّج في عقوبة الزنا من الحبس في البيوت والإيذاء بالقول إلى الجلد وربما الرجم أيضاً، والتدرّج في تنظيم قواعد الحرب والسلام من العفو بداية عن المشركين إلى قتالهم بعد أن قويت سواعدهم دفاعاً عن أنفسهم. وهذا التدرّج في التشريع هو الذي ساعد على تقبّل الأحكام والقواعد القانونية الجديدة، لأن النفوس الجامحة لا تؤخذ بالشدّة وإنما تؤخذ بالتدرّج شيئاً فشيئاً[1].

(1) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، منشورات جامعة بنغازي، الطبعة الثانية 1974، ص 68.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن فكرة التدرّج في التشريع اشتُقّ منها حكمة إقرار «النسخ في التشريع» والذي اقتضاه اشتمال التشريع على نسخ بعض الأحكام بسبب ملاءمتها مصلحة الأمة وقت نسخها، وإن كانت ملائمة بمصلحتها وقت تشريعها، كنسخ عقوبة الزنا من الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم حسب الأحوال، وكعدّة المتوفى عنها زوجها بحيث كانت في بداية أمرها عاماً كاملاً ثم نسخت مدة العام بأربعة أشهر وعشرة أيام، وكالوصية للوالدين والأقربين فقد كانت الوصية واجبة لهم ثم نسخت هذه الوصية بآيات المواريث. وكتحويل القبلة إلى الكعبة بعد أن كان المسلمون يتوجّهون في صلاتهم نحو بيت المقدس. وكزيارة القبور التي كانت محرّمة في أول الإسلام خوفاً من عبادة أصحاب هذه القبور أو تقديسها، ولمّا تمكّن الإيمان في قلوب المسلمين أباح لهم ذلك الانتفاء سبب تحريمها.

ومن العوامل التي ساعدت على بناء نظام فقهي متكامل في عهد الرسول الأخذ بقاعدة التيسير والتخفيف عن المسلمين، بحيث لم يشرّع الله أمراً إلاّ وقد يسرّ فيه على العاجزين والضعفاء، كإسقاط الصوم عن المرضى والحوامل وكبار السن، وكالصلاة على أي وجه وبالنسبة إلى المريض والمقعد، وكالتيمم عند عدم وجود الماء أو عند خوف المرض. وكإنفاق المرء على بيته طبقاً لقدراته المالية. ومن المعروف في التراث الإسلامي أن الرسول ما خُيِّر بين أمرين إلاّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً.

ومن العوامل الأخرى التي هيّأت للفقه الإسلامي مكانته السامية في هذه المرحلة استناده إلى تحقيق المصالح واطّراح المفاسد بحيث إن كل ما شرّعه الله من أحكام كان الغرض منها تحقيق المصالح ودرء المفاسد سواء أكانت هذه المصالح فردية أو جماعية، علماً بأنه إذا تعارضت مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة، قدمت مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد. فالعبادات مثلاً شرّعت لتهذيب النفوس وتقويم الأخلاق، وتحسين التعامل بين الناس، وفعل الخير والابتعاد عن الشر. والمعاملات شرّعت لتنظيم العلاقة بين الأفراد ليسود الأمن والطمأنينة بينهم. والمصالح الخمسة شرّعت لحفظ النفس والعرض والمال والعقل وغيرها، ومن هنا كان البنيان الفقهي الإسلامي منذ بدايته راسخاً، منسجماً مع الفطرة، محقِّقاً للمصالح الضرورية والحاجية والتحسينية لبني الإنسان.

وإذا كانت هذه العوامل مجتمعة ساعدت على تكوين وتشكيل الفقه الإسلامي فإن عامل العدل بين الناس من أهم الأسس التي ارتكز عليها الفقه الإسلامي في هذه

المرحلة وفي مراحله الأخرى القادمة. فالآيات القرآنية تحث على إقامة العدل بين الناس. وبعضٌ منها ينهى عن الظلم والفساد والهيمنة والاستغلال، وبعضٌ منها نادى بمبدأ المساواة بين الناس، ودعت الأحكام القرآنية العديدة القضاة والحكّام إلى العدل بين الناس دونما أخذ بعين الاعتبار للقرابات أو العداوات أو الصداقات. وشريعة هذا منهجها وأساسها وركنها المنيع لا بد من أن تقابل بالاستحسان والرضا لمن شُرِّعت لهم خاصة أنها تنسجم والفطرة الإنسانية البسيطة.

يضاف إلى ذلك أن التشريع في هذه المرحلة المبكرة من نشأته ينبني على الوقائع والحوادث لمواجهتها، ولا يعتمد إطلاقاً على الخيال والفروض ثم البحث عن أحكام لها. فكلما جدّت الوقائع والحوادث واجهها المشرّع الإلٰهي بالحلول الناجعة، وربما تراخى الحلّ قليلاً ولكنه لا يلبث أن يأتيَ أخيراً مجيباً للتساؤل المطروح، ومتضمناً للحلّ المنشود.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن القرآن هو المصدر الأساسي للتشريع في هذه المرحلة، ولكن واقعية التشريع وتلمّس الحلول للمشاكل المطروحة كانت تجابهها السنّة أيضاً، فكثيراً ما كان الرسول يقوم ببيان الحكم عقب الحوادث والوقائع حتى وإن كانت الإجابات النبوية يتضمنها القرآن مثلما نجد كلمة «يسألونك» عن العديد من الأمور وكانت الإجابة في القرآن يتلوها الرسول على أصحابه وأمته. وغالباً لا يكون جواب الرسول مقتصراً على السائل أو المستفتي ذاته ولكنه يشمل غيرهما من أمثالهما، ومن هنا قول العلماء: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

هذه العوامل جميعها وغيرها ساعدت على بنيان الصرح الفقهي الشامخ منذ بواكير الدعوة الإسلامية، وقد أغفل المستشرقون ذكرها وتغاضوا عنها ولكنهم أطنبوا في مصادر التشريع الأخرى وحدّدوها فقط في القرآن والأعراف القبلية القديمة، فما حقيقة هذا الادعاء يا ترى؟

أشرنا آنفاً إلى نفي كل من «جولدزيهر»، و«جونيبول» و«روبسون»، و«شاخت» السنّة باعتبارها مصدراً تشريعيّاً أساسيّاً في هذه الفترة. ولم يؤكد هذا المصدر إلاّ «كولسون» في عبارات موجزة وبأمثلة قليلة. والحقيقة التي لا مراء فيها أن مصادر التشريع في هذه المرحلة تنحصر في القرآن الكريم، والسنّة النبوية، واجتهاد الرسول الشخصي وذلك على خلاف فيه. واجتهاد الصحابة إبّان حياته على خلاف فيه أيضاً.

أما بالنسبة إلى القرآن الكريم فقد اتفق المستشرقون على أنه المصدر الأساسي للتشريع في هذه المرحلة، ولم يختلفوا كثيراً إلاّ في التفاصيل وإن كانوا متفقين على أن آيات الأحكام قليلة بالنسبة إلى مجمل القرآن. ووصفوا الأحكام الشرعية الواردة فيه بالقلّة والغموض والعموم.

أما بالنسبة إلى السُّنَّة النبوية فقد رفضوا لها تلك المكانة التشريعية في هذا العهد لأنهم اعتقدوا ـ خطأ ـ أنها قد تطوّرت بفعل تطور المجتمع الإسلامي، ولم تتبلور معالمها وتتضح أسسها التشريعية إلاّ في القرون الثلاثة اللاحقة للبعثة المحمدية. ويؤكدون أنها أخذت مكانتها التشريعية بعد تطوير الشافعي لرسالته الأصولية عندما وضعها ـ أي السنّة ـ في مستوى القرآن باعتبارها هي الأخرى وحياً من الله. ولم يشذ عن هذه القاعدة إلا الأستاذ «كولسون» الذي تعرّض إلى هذا الموضوع بإيجاز واقتضاب كما أسلفنا القول فيه.

ونحن نرى خلافاً لما ذهب إليه منكرو السنّة حجيتها ومكانتها في هذا العهد الذي نؤرّخ له من أنها كانت مصدراً تشريعيّاً باعتبارها المصدر الثاني الذي يأتي في المرتبة بعد القرآن الكريم.

ونحن قد بسطنا القول في هذه المسألة في الجزء الأول من كتابنا المنوّه عنه، والذي رددنا فيه على إنكار المستشرقين. والذي يجدر بنا أن نسطّره في هذا المقام أن السنّة باعتبارها ما أُثِرَ عن النبي بعد بعثته من قول غير القرآن أو فعل أو تقرير. وقد وجدت منذ بواكير هذا العهد الذي نؤرّخ له، وهي مصدر للأحكام وحجة يجب العمل بها بإجماع المسلمين، ولاستناد هذه الحجة على الآيات القرآنية العديدة التي تأمر بطاعة الله ورسوله. وتلك التي تنص على وجوب قبول المسلمين الرسول محكّماً فيما يشجر بينهم من منازعات، وتلك التي تأمر المسلمين على أن يأخذوا ما آتاهم الرسول وينتهوا عمّا نهاهم عنه. وسوف نرى مستقبلاً حجية هذه الآيات في جعل السنّة مصدراً أساسيّاً من مصادر الفقه الإسلامي.

ومع إقرارنا بأن السنّة مصدر تشريعي للأحكام إلاّ أن رتبتها ومنزلتها بين المصادر تأتي بعد القرآن الكريم. فلا يمكن الرجوع إليها إلا إذا لم يوجد نص قرآني يعالج القضية المطروحة أمامنا. ولكننا إذا أقررنا بهذه المنزلة للسنّة فإننا سوف نصطدم بقول من يرى أن السنّة عبارة عن وحي من عند اللّه نزل بها جبريل على محمد ولم يأت بها من تلقاء نفسه طبقاً لنظرية الشافعي بالخصوص، فكان المفروض أن تكون للسنّة في

هذه الحالة مرتبة موازية للقرآن في تشريع الأحكام. ولكن الحجج التي يقدمها أصحابها دفاعاً عن مكانة السنّة التالية للقرآن من حيث اختلاف طرق ثبوتها وروايتها استدعى الأمر الأخذ ببعضها وترك بعضها الآخر، فالسنّة الثابتة عن طريق التواتر يجب العمل بها لصحة صدورها عن الرسول، وما كان منقولاً منها بطريق الآحاد وجب العمل به في الأحكام العملية إذا تحققت فيها الشروط التي وضعها الصحابة والأئمة المجتهدون[1].

والذي يهمنا في هذا السياق دور السنّة في تشريع الأحكام في عهد الرسول ﷺ، حتى نتمكن من الرد على المستشرقين الذين أنكروا لها هذه المكانة التشريعية في هذا العهد المبكر من تطوّر الفقه الإسلامي.

وبرجوعنا إلى مصادر الفقه المختلفة، وباستقرائنا للعديد من الحوادث والنوازل المبثوثة في كتب التاريخ والأدب المختلفة اتضح لنا أن هناك خلطاً بين ما اعتبره الفقهاء سنّة واجبة الطاعة والتطبيق باعتبارها هي الأخرى وحياً من الله كالقرآن. وبين اجتهاد الرسول الشخصي الذي قد يصيب أو يخطئ فيه. ورب قائل يقول: إن اجتهاد الرسول الشخصي قابل للصواب والخطأ، فإذا كان اجتهاده صواباً أقرّه القرآن على ذلك، أما إذا كانت الأخرى نزل الوحي بتسديده وإرشاده إلى الصواب. ونحن نرى أن هذه الفرضية مقبولة عقلاً ومنطقاً، ولكننا نرى أنها مختلطة بما يطلق عليه بمصطلح «السنّة» باعتبارها وحياً من الله كالقرآن سواء بسواء.

ولعلّ معيار التفرقة الذي يمكن أن نستخدمه للتفرقة بين السنّة واجتهاد النبي؛ أن الأولى تتعلّق بشرح وبيان وتفسير الأحكام الكلية أو المجملة أو المقيدة الواردة في القرآن، فهي ـ كما نعلم ـ إما أن تأتي موافقة للكتاب فتكون بالتالي مؤكدة له، وإما أن تكون مبيّنة لمجمل الكتاب كالأحاديث المبيّنة لكيفية الصلاة وأوقاتها، وعدد صلوات كل يوم، وعدد ركعات كل صلاة، وتلك التي بيّنت نصاب الزكاة، ومقدار ما يؤخذ من كل نوع منها وغيرها. وإما أن تكون موضحة للمشكل كبيان النبي الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر باعتباره بياض النهار وسواد الليل. وإما أن تأتيَ مخصصة للعام كقوله عليه السلام: **«لا تنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها فإنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»** فإنّ هذا الحديث

(1) عبد العال عطوة، المدخل إلى الفقه الإسلامي، محاضرات مطبوعة على الآلة الكاتبة، ص 45.

مخصص للعموم في قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[1]. وقد تأتي مقيدة لمطلق الكتاب مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[2]، فالأيدي لم تقيّد بأنها اليمين أو الشمال فدلّت السنّة على تقييدها باليمين ومن الرسغ[3]. وقد تأتي ناسخة لحكم ثبت بالكتاب كقول الرسول: «**لا وصية لوارث**». فقد نسخ حكم الوصية للوارث بموجب الآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾[4]. وأخيراً فقد تأتي السنّة بحكم سكت عنه القرآن كالأحاديث الدالة على جواز الرهن في غير السفر، والحكم بشاهد ويمين المدّعي، وثبوت ميراث الجدة ووجوب صدقة الفطر، وصلاة الوتر، ووجوب الدية على العاقلة[5].

فإذا كان المراد بالسنّة على النحو الذي أشرنا إليه في علاقتها مع القرآن فربما كان مَنْ صنّفها بأنها وحي من الله في حالة ثبوتها قد يستقيم وذلك التقسيم الذي حدّده الفقهاء بتمييزها عن اجتهاد الرسول الذي قد يخطئ أو يصيب فيه. علماً بأن اجتهاد الرسول واجتهاد الصحابة في عهده كان موضع جدل وخلاف بين الفقهاء لم يسلّم بإطلاقه أحد.

ونحن باستقرائنا العديد من كتب الفقه اتضح لنا أن السنّة النبوية هي مصدر تشريعي في عهد الرسول، وقد ساهمت في بناء صرح الفقه ودفعت به دفعات قوية إلى الأمام حتى اكتمل بنيانه في العصور اللاحقة. وآية ذلك أن هذه السنّة سواء أكانت قولية أو فعلية أو تقريرية قد أثرت التشريع في هذه المرحلة. فالسنة القولية خاصة تلك المصنّفة تحت مصطلح «السنّة المتواترة» أو السنة المشهورة فإنها قليلة جدّاً، بل إنها هي الأخرى محل خلاف بين الفقهاء. فبعضهم أنكرها أصلاً في السنن القولية، وبعضهم قال بوجودها فيها وإن أقرّ بقلّتها. ومن يستقرئ السنن القولية يجد فيها بعضاً من السنن المتواترة ولكنها قليلة فعلاً غير أنها ساهمت في التشريع.

---

(1) سورة النساء، الآية: 24.

(2) سورة المائدة، الآية: 38.

(3) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مطبعة دار التأليف، القاهرة، 1964 ـ 1965، ص 76.

(4) سورة البقرة، الآية: 180.

(5) زكي الدين شعبان، المرجع السابق، ص 77.

أما بالنسبة إلى السُّنَّة الفعلية فإنها كثيرة الوقوع. وأثرت التشريع الإسلامي في هذه المرحلة كبيان كيفية الوضوء، والصلاة، والحج، والقضاء بشاهد واحد، ويمين المدّعي، وتحديد قطع اليد اليمنى في السرقة ومن الرسغ وغيرها كثير.

أما بالنسبة إلى السُّنَّة التقريرية فإن المراد بها أن يعلم الرسول بقول أو فعل فيسكت عنه ولا ينكره فيعتبر ذلك إقراراً منه ويعتبر القول أو الفعل مشروعاً وجائزاً[1] وقد وجد هذا النوع وانبنى عليه العديد من الأحكام الشرعية.

ولكن يجب علينا أن نلاحظ منذ البداية أن أفعال الرسول ليست كلها مصدراً للتشريع، لأن كل ما يصدر عنه باعتباره بشراً أو إنساناً كالأكل والشرب ولبس الثياب، والنوم والقيام والقعود فلا يعتبر تشريعاً، ولا يجب الاقتداء فيه بالرسول. ومن هذا القبيل نشاطه التجاري أو الزراعي أو الحربي فإنها لا تعتبر تشريعاً، كقضية تأبير النخل، وقضية اتحاد المواقع الحربية قبل العمليات العسكرية فإنها تخضع للمراجعة والمناقشة والتعديل.

أما الأفعال الصادرة عن الرسول، والتي دلّت الحوادث على أنها خاصة به ومقتصرة عليه كالتهجّد بالليل، ووصال الصيام في رمضان والتزوّج بأكثر من أربع زوجات فإنها لا تعتمد مصدراً تشريعيّاً فلا يشاركه فيها أحد، ولا يُقْتَدَى به فيها[2].

أما الأفعال الصادرة عن الرسول وكان المقصود بها التشريع والاقتداء فإن مناط شرعيتها هو معرفة صفتها الشرعية كأن تكون تلك الأعمال بياناً لمجمل الكتاب، فتكون هذه الأفعال متمّمة للكتاب. وإما أن تكون هده الأفعال قام بها الرسول ابتداء فإنها تخضع لمعيار معرفة صفتها الشرعية من عدمها. فإن علمت صفتها الشرعية فإنها تعتبر مصدراً تشريعيّاً وإن لم تعلم صفتها الشرعية فإنها ليست كذلك.

إن هذه السنّة بأصنافها الثلاثة القولية أو الفعلية أو التقريرية كانت كثيرة الوقوع في هذا العهد، خاصّة إذا استقرأنا علاقة السنّة بالقرآن، من تأكيد ما ورد فيه، أو بيان ما أجمل فيه، أو تخصيص عامه، أو إطلاق مقيّده، أو نسخ بعض أحكامه ـ على خلاف في ذلك ـ أو إثباتها بأحكام جديدة لها قوة التشريع والإلزام فإنه يتضح لنا أن

(1) المرجع السابق، ص 54.

(2) المرجع السابق، ص 79.

السنّة كانت مصدراً أساسيّاً من مصادر التشريع في هذا العهد خلافاً لما ذهب إليه المستشرقون من إنكارها أصلاً في هذه الفترة، خاصة أنهم قد ركّزوا في بحوثهم على السنّة القولية، وأهملوا بصورة متعمّدة السنة الفعلية أو التقريرية والتي كانت حافلة بالأحكام التي يمكن اعتبارها من المصادر التشريعية وساهمت في تطور الفقه والدفع به خطوات كبيرة إلى الأمام.

ذكرنا آنفاً أن هناك مصدراً آخر للتشريع في هذا العهد أُطلق عليه اجتهاد الرسول والصحابة. وحاولنا بيان التفرقة بين السنّة بأنواعها وبين اجتهاد الرسول الشخصي في القضايا التي يُستفتىَ فيها أو يسأل عنها. ونودّ الإشارة منذ البداية إلى اختلاف العلماء حول هذا المصدر التشريعي فمنهم من جوّزه ومنهم من رفضه. ولكن جمهور الفقهاء والمحدثين والأصوليين قالوا بجواز اجتهاد الرسول من غير تقييد بانتظار الوحي.

وقد استند هذا الفريق إلى عدة حوادث وأمثلة اجتهد فيها الرسول برأيه، وقد تناولت المسائل الحربية والفقهية، وأنه قد أصاب في اجتهاده وأخطأ أيضاً. ومن أهم الوقائع التي يُسْتَشْهَدُ بها في هذا الصدد نزوله بالجيش في معركة بدر في موقع اقترح عليه أحد الصحابة ـ وهو الحباب بن المنذر ـ تغييره فقبل اقتراحه. ومنها: قضية أسرى بدر التي مال فيها الرسول إلى رأي أبي بكر بدلاً من رأي عمر، وتدخّل القرآن في هذا الرأي وصوّب رأي عمر الذي يرى قتل الأسرى استئصالاً لشأفة الكفر. ومنها: قبول الرسول اعتذار من تخلّف في غزوة تبوك فنزل عليه الوحي يعاتبه على عذره إياهم.

أما اجتهاد الرسول في الأحكام الفقهية العملية فيستشهد العلماء بعدة وقائع منها: قول الرسول في مكة: «**لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها**» فقال العبّاس: إلاّ الإذخر يا رسول الله، فقال عليه السلام «**إلا الإذخر**»[1]. ومنها: إحرام النبي بالحجّ والعمرة معاً عام الحديبيّة، وساق الهدي معه، ولمّا رأى المشقة على أصحابه في قران الحج بالعمرة قال: «**لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي**»[2]. ومنها: قضية خولة بنت ثعلبة وظهار زوجها بها، واستفتاؤها الرسول في مشروعية هذا الظهار، وجوابه عليها بتحريمها عليه، ومجادلتها إياه بتلك العبارات الإنسانية المؤثرة، حتى

---

(1) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 5، ص 26، 27.

(2) المرجع السابق، ج 4، ص 328.

نزل عليه الوحي وألغى هذه الطريقة في منابذة النساء، وفرض على من يظاهر زوجته الكفّارة بين عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً[1].

وذهب فريق من الأشاعرة وبعض المعتزلة كالجبائي وابنه أبي هاشم إلى أنه لا يجوز للرسول الاجتهاد وأنه محال في حقه. وذهب غيرهم إلى أنه يجوز له الاجتهاد، ولكن هؤلاء اختلفوا بدورهم، فذهب بعض الأشاعرة والمتكلّمين إلى أنه وإن جاز له الاجتهاد لكنه لم يقع منه أصلاً. وذهب أبو بكر الباقلاني إلى جواز الاجتهاد له في المسائل الحربية خاصة استناداً إلى واقعتي غزوة بدر[2].

ونحن نرى أنه من الصعوبة بمكان اعتبار اجتهاد الرسول الشخصي من مصادر التشريع في هذه المرحلة، لأنه كان دوماً مؤيّداً بالوحي، فإن اجتهد برأيه في مسألة من المسائل فإنه ينتظر رأي الوحي فيها فإن وافقه أصبح رأيه في المسألة المطروحة مصدراً من مصادر التشريع، وإن خالفه الوحي في اجتهاده طُرح ذلك الرأي ولا يُعتدُّ به. ومن هنا قولنا: إن اجتهاد الرسول لا يعتبر مصدراً فقهيّاً مستقلاً، لأن اجتهاده مرجعه الوحي فإن كان صواباً أقرّه عليه وإن كان خطأً نزل الوحي بتسديده وإرشاده إلى الصواب. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه مفهوم السنة بالمعنى الواسع لهذا الاصطلاح، وبذلك يكون قد انحصر التشريع في هذه المرحلة في القرآن الكريم وفي السنّة النبوية طبقاً للتصنيف الذي أتينا على ذكره.

وكما اختلف المسلمون في اجتهاد الرسول، اختلفوا كذلك في اجتهاد صحابته في عهده، فمنهم من جوّز ذلك مستنداً إلى عدة وقائع حصلت في زمانه منها: إقرار الرسول معاذاً على الاجتهاد عندما بعثه قاضياً لليمن، ومنها: رجوع النبي من غزوة الأحزاب وتوجيهه المسلمين إلى حرب بني قريظة فقال لأصحابه: «**لا يصلّين أحدُكم العصر إلاّ في بني قريظة**» فذهبوا مسرعين إلاّ أن بعضهم أدركته العصر فصلاها في الطريق وأخرها بعضهم إلى أن صلاها هناك وفهم من كلام الرسول بذلك الحديث السرعة في السير إلى المكان الموعود، فلمّا احْتُكم إلى النبي لم ينكر عليهم ذلك[3]. ومنها خروج صحابيين في سفر وحان وقت الصلاة ولم يكن معهما ماء، فصلّيا ثم

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، ج 17، ص 299.
(2) عبد العال عطوة، المدخل إلى الفقه الإسلامي، المرجع السابق، هامش ص 205.
(3) ابن قيّم الجوزية، أعلام الموقعين، ج1، ص 176، إدارة الطباعة المنيرية.

وجدا الماء بعدئذٍ، فأعاد أحدهما صلاته، ولم يعد الآخر، فصوّبهما الرسول. وقال للذي لم يعد صلاته: «**أصبت السنّة، وأجزأتك صلاتك**». وقال للذي أعاد صلاته: «**لك الأجر مرتين**»[1]. ومنها: إذن الرسول لعمرو بن العاص بالقضاء في خصومة، وهو بحضرته، فقال عمرو: أأجتهد وأنت حاضر؟ فقال الرسول: «**نعم إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر واحد**»[2].

ولكننا نرى أن اجتهاد الصحابة في هذا العهد لا يعتبر من المصادر التشريعية المعتبرة إلاّ إذا أقرّهم الرسول على ذلك. والحقيقة التي لا مناص من إقرارها أنه لا يوجد اجتهاد في هذا العصر يعتبر مصدراً تشريعيّاً، فالرسول وحده كانت له السلطة التشريعية دون سواه كما قال «شاخت»، وهذه السلطة يستمدّها إمّا عن طريق الوحي، وإما عن طريق الاجتهاد الذي يقرّه الوحي عليه إن كان صواباً أو يردّه إلى سبيل الرشاد والصواب إن كان خطأ.

وخلاصة القول: إن مصادر التشريع في هذا العهد تنحصر في القرآن الكريم والسنّة النبوية باعتبارها شاملة لاجتهاد الرسول واجتهاد الصحابة إذا أقرّهم الوحي على ذلك، ولا شيء سواهما، فالقياس مثلاً لا يعتبر مصدراً في هذا العهد لأنه نوع من أنواع الاجتهاد بل هو الاجتهاد بعينه كما قال الشافعي. ولا يُعَدُّ الإجماع مصدراً تشريعيّاً هو الآخر لأنه لا إجماع إبّان حياة الرسول. ولا تعتبر الأعراف القبلية من المصادر التشريعية ـ كما ذهب إلى ذلك بعض المستشرقين ـ فإذا أُقِرَّتْ بعض هذه الأعراف الصالحة فإن إقرارها ليس نابعاً من ذاتها وإنما كان بوحي من الله.

فإذا كان للرسول وحده دون سواه سلطة التشريع، فإن الشريعة في هذا العهد قد كملت أصولها وقواعدها قبل وفاته. أما ما كان بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى، فإنما هو بيان للأحكام بطريقة تطبيق القواعد العامة والاستنباط من النصوص وتسمية هذا بالتشريع تسمية مجازية لا حقيقية[3]. كما أن الفقه في هذا العهد واقعي لا يُعْنَى إلاّ ببيان الأحكام عن الوقائع النازلة، ولا يُعْنَى بفرض المسائل وتقعيد القواعد القانونية لها، وأن الفقه ثبت متفرقاً متتابعاً حسب الوقائع والمناسبات، ولم يدوّن من هذه

---

(1) المرجع السابق، ج 1، ص 117.

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج6، ص 26.

(3) عبد العال عطوة، المدخل إلى الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 212.

المصادر إلاّ القرآن الكريم، وإن كان هناك رأي يرى أنه قد بُدئ في تدوين السنّة منذ هذا العهد[1].

وإذا تركنا ذلك كله، وناقشنا المستشرقين في كلِّ الجزئيات التي تطرقوا إليها حول مكانة السنّة في التشريع في هذا العهد، فإننا نرى أن حجج المنكرين لدورها التشريعي في هذه الحقبة الزمنية التي نؤرّخ لها قد دحضناها جملة وتفصيلاً في الجزء الأول من كتابنا، وليس هناك من داع إلى إعادة تلك الحجج منعاً للتكرار ونحيل القارئ إليها ليستقرئ بنفسه هشاشة حججهم وجدالهم. أما من أقرّ للسنّة بدورها التشريعي في هذا العهد كما أقرّ بذلك للقرآن الكريم كالأستاذ «كولسون» فإننا نسمح لأنفسنا بمناقشته ومجادلته في رأيه حولهما طبقاً للمنهج الذي سلكناه في مباحث هذا الكتاب.

يرى «كولسون» أن تطوّر الفقه الإسلامي في مراحله الأولى والذي كان القرآن أساسه الرئيسي لا يعدو أن يكون تعبيراً عن الأخلاق الدينية الإسلامية. وقال في مكان آخر: إن القرآن الكريم لم يترجم المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها أي مجتمع متحضّر إلى بناء قانوني للحقوق والواجبات. ولم يستهدف تنظيم علاقة الإنسان بالإنسان بل استهدف بالدرجة الأولى علاقة الإنسان بخالقه، ووصف أحكامه «بالخلقية».

ونحن نرى مع آخرين اختلاف مفهوم الأحكام القرآنية لدى المستشرقين وغيرهم من المسلمين، فالقرآن ليس كتاباً تاريخيّاً مع احتوائه على العديد من قصص الأقوام الغابرة، والأنبياء والسابقين، وهو ليس كتاباً فقهيّاً يحتوي على نصوص قانونية محددة كما هو الشأن في المدوَّنات الفقهية القديمة أو الحديثة. وليس كتاباً سياسيّاً دستوريّاً يحدّد فيه معالم الدولة الجديدة من حيث الفصل بين السلطات والعلاقات بينها. وليس كتاباً علميّاً يحتوي على النظريات العلمية المجرّدة التي اكتشفها العلم عبر مسيرته الحضارية المستمرة؛ ولكنه كتاب هداية وتبشير وإنذار، فهو يهدي الناس إلى الطريق المستقيم، ويبيّن لهم المناهج التي عليهم سلوكها في الدنيا والآخرة، وينظّم المعاملات بين الناس كما ينظّم العلاقات بينهم وبين خالقهم. وكم من الأحكام الفقهية

(1) د. ساسي سالم الحاج، الظّاهرة الاستشراقية وبعض القضايا الإسلامية، الجزء الثاني، القسم الثاني، مذكرات مطبوعة على الآلة الكاتبة، ص 567.

العديدة التي يحتويها هذا الكتاب تنظم العلاقات بين الناس من جهة وبينهم وبين الله من جهة أخرى. ومن هنا جاء تقسيم الحقوق إلى ما هي لله وحده، وإلى ما هي للعبد، وإلى تلك التي تدور بينهما فيتغلّب فيه حق أحدهما على الآخر، ومن هنا فإن أحكام «كولسون» القاضية بعدم اهتمام القرآن بتنظيم العلاقات بين الناس باطلة ويمكن دحضها بسهولة من خلال العشرات من الأحكام التي تنظّم تلك العلاقات البشرية.

ولم تكن الأحكام القرآنية عبارة عن معايير السلوك المطلوبة وليست جميعها تتصف بأنها أحكام «خلقية» وآية ذلك أن مثال شارب الخمر الذي أورده «كولسون» للتدليل على صحة فرضياته ليس صحيحاً، فقد عاقب النبي على شرب الخمر، وسلك على منواله خلفاؤه الأربعة من بعده حتى اعتبره الفقهاء من جرائم الحدود التي لا يمكن التنازل عليها أو العفو عنها أو إسقاطها. أما بالنسبة إلى تحريم الربا فإنه وإن كان لم يرد في القرآن أو السنّة عقاب بدنيٌّ له، إلاّ أنه يعتبر باطلاً من الناحية المدنية. وقد صَدَرت التشريعات الإسلامية الحديثة بتحريمه قطعاً بين الأشخاص الطبيعيين، كما أننا نرى أن العقوبة المعنوية المقرّرة له تعتبر أشد من العقوبات المدينة المادية البدنية حينما وصف القرآن آكله متخبطاً كمن يمسّه الشيطان، وكتهديد القرآن لمن يتعامل به بحرب شاملة لا تبقي ولا تذر، مع أنه ليس هناك ما يمنع أداة التشريع من تقرير عقوبة تعزيرية له.

ولا ضير على القرآن في اشتماله للكثير من الأحكام الخلقية لأنها هي أساس بناء الأمم والمجتمعات باعتبارها الركيزة الأساسية التي تقوم عليها حتى وصفت هذه المجتمعات بالدناءة وذهاب عزّها ومجدها إذا ذهبت أخلاقها. ثم إن معيار التفرقة لا يدق كثيراً بين المعايير الخلقية والمعايير القانونية الأخرى، فما دامت الأخلاق تقود إلى بناء المجتمعات وسعادتها عن طريق التصرّف الذاتي النابع من الأفراد ذاتهم، فإن مبدأ العقوبات على مخالفة هذه المعايير جاء كتعزيز لها عندما انحطّت المعايير الخلقية واستلزم من المشرّع التدخّل لردع المخالفين لها. يضاف إلى ذلك أن النقد الموجّه للقرآن باعتباره مخالفاً للمدوَّنات القانونية الأخرى كالألواح الاثني عشر أو المدوّنات الحديثة لا يضير القرآن في شيء ولا يعتبر عيباً فيه، لأنه ليس مدوّنة فقهية كما أسلفنا أولاً، وأن الأحكام الفقهية الواردة فيه جاءت متناثرة في سور عديدة طبقاً للنوازل والقضايا التي تنظمها وتقعد القواعد القانونية لها ثانياً. ثم إن الأحكام القرآنية كثيراً ما تبتعد عن العقوبات المادية وتستبدلها بالعقوبات المعنوية والأخروية مخاطبة لضمير الإنسان واحتراماً لذاته أكثر من تعاملها مباشرة مع جسده وإرهابه بتسليط العقاب

المادي عليه ثالثاً. ولعلّ من نافلة القول الإشارة هنا إلى رجوع العديد من التشريعات العقابية الحديثة إلى المنهج العقابي المعنوي الذي أقرّه القرآن الكريم قبل أكثر من ألف وأربعمئة سنة، وإقرار علماء التشريعات الجنائية بنجاعة العقوبات المعنوية والتلويح بها أكثر من نجاعة العقوبات المادية التي لم تؤد رغم تطبيقها إلى القضاء على الجريمة أو الانتقاص منها.

يضاف إلى ذلك أن القرآن باعتباره كتاباً فيه تبيان لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمؤمنين، فهو يحتوي على هذه الصفات جميعها. ولكن الذي يهمنا احتواؤه على بيان كل شيء من العبادات والمعاملات، ولربما يفهم من ذلك أنه قد نصّ على كلِّ الأمور بتفاصيلها، وهذا فهم خاطئ من أساسه لأنه يحتوي على مبادئ كليّة عامة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، تاركاً للسنّة والمجتهدين بعده تقعيد القواعد القانونية، واستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية، ومن هنا لا يجوز لنا أن نحكم على القرآن بعموم أحكامه وعدم شموليتها لجميع الحوادث والوقائع والمستجدات. وهو الأمر الذي يستلزم أن ننظره من حيث أحكامه إلى ما يفسّره ويؤكده، ويشرحه، ويخصص عامه، ويقيّد مطلقه، بل ويضيف أحكاماً جديدة سكت عنها، هذا الدور قد لعبته السنّة النبوية كما أسلفنا القول فيها، وبالتالي لا يجوز لنا أن نفهم هذه الأحكام بمعزل عن السنّة التي أقرّ «كولسون» بدورها التشريعي خلافاً لبقية أقرانه من المستشرقين، كما لا يجوز لنا أن نفهم هذه الأحكام بمعزل عن اجتهاد المجتهدين الذين يطبقون مناهج علم الأصول لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية، وهكذا تصبح لدينا نظرية فقهية إسلامية متكاملة نفهم ونستوعب من خلالها هذا البناء القانوني الكامل النظام الراسخ البنيان.

وإذا كان «كولسون» ينعى على هذا العهد قلّة ما خلّفه من النصوص التشريعية، فهو نعي باطل من أساسه، لأن الأحكام التي شرعت في هذه المرحلة لم تشرَّع إلاّ على قدر الحاجات التي دعت إليها، والأقضية والحوادث التي اقتضتها، ولم تشرَّع منها أحكام لحل مسائل فرضية أو الفصل في خصومات محتملة. ويتجلّى ذلك جليّاً بما ورد في القرآن والسنّة من النهي عن الإكثار من الأسئلة التي تقتضي تشريعاً، وهو الأمر الذي أدّى إلى تقليل الأحكام التشريعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ما خلّفه هذا العهد من آثار تشريعية ليس بالقليل قياساً لحالة المجتمع الذي تتنزّل بسببه هذه الأحكام. فعدد آيات الأحكام المتعلقة بالعبادات وما يلحق بها من الجهاد نحو

140 آية. وعدد الآيات المتعلقة بالمعاملات والأحوال الشخصية والجنايات والقضاء والشهادة نحو 200 آية، وعدد أحاديث الأحكام في أنواعها المختلفة نحو 4500 حديث[1].

نعم، إن آيات الأحكام التشريعية لم تأت في سورة واحدة، ولم تُصَنَّف طبقاً لطبيعتها، فليست الآيات الخاصة بفرع قانوني واحد مجموعة في سورة واحدة، فآيات العقوبات وهي عشر آيات مفرّقة في سورة البقرة، والمائدة، والنور، وآيات المجموعة المدنية نحو سبعين آية مفرّقة أيضاً في عدة سور، وهكذا سائر آيات الأحكام[2].

يضاف إلى ذلك أن آيات الأحكام لم تلتزم أسلوباً واحداً في بيان ما شرعت بها، بل تنوّعت أساليبها، وتعدّدت صيغها في التعبير عن الأحكام. فالنصوص التي تدل على التحريم تعبّر عنه عادة بالنهي، وتارة بالوعيد من فعله، وتارة بأنه لا يحل أو يحرّم، والنصوص التي دلّت على الإيجاب تارة عبّرت بالأمر بما وجب أو فرض أو كتب. والسبب في ذلك كما يراه الأستاذ «عبد الوهاب خلّاف» أن هذه النصوص قد شرّعت في أوقات حسب الحوادث والمناسبات، ولكل مناسبة أسلوب يناسبها. كما أن هناك سبباً آخر لتنوّع هذه الأساليب وهو أن القرآن لم يقصد منه بيان ما تضمنّه من عقائد وأخلاق وتشريع فحسب، وإنما قصد منه مع هذا إعجاز الناس على أن يأتوا بمثله ليكون برهاناً على صدق الرسول. ومن وجوه الإعجاز تنوّع أساليب البيان[3].

هكذا يمكننا أن نستنبط من استقراء الأحكام الواردة في القرآن من أنها تنقسم إلى: أحكام اعتقادية تتعلّق بالوحدانية، وأحكام خلقية تتعلّق بالفضائل التي يجب على الإنسان أن يتحلّى بها، والرذائل التي يجب على الإنسان أن يتخلّى عنها، وأحكام عملية تتعلّق بأعمال المكلّفين، من عبادات ومعاملات، وجنايات، وخصومات، وعقود، وتصرّفات. ومن يتتبع أحكام القرآن والسنّة في هذه المرحلة يجد أن لكل فرع من فروع القوانين له في هذين المصدرين مواد تخصّه وتبينّ أحكامه. ففي العبادات نحو 140 آية، وفي الأحوال الشخصية نحو سبعين آية. وفي المجموعة المدنية نحو

(1) عبد الوهّاب خلاّف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1986، ص 24.
(2) المرجع السابق، ص 25،
(3) المرجع السابق، ص 26.

سبعين آية. وفي المجموعة الجنائية نحو ثلاثين آية، وفي القضاء والشهادة وما يتعلق بهما نحو عشرين آية[1].

وهكذا لو أدرك «كولسون» هذا التقسيم وأنواعه، وأسباب ورود آيات الأحكام متفرّقة ومنجّمة لما انتقد القرآن فيما جاء به من أحكام عقائدية وخلقية وعملية.

فإذا كان مصدر التشريع في هذا العهد هو القرآن الكريم والسنّة النبوية، فما مصادر الفقه في عهد الخلفاء الراشدين؟ هذا ما سنبحثه في المطلب التالي:

المطلب الثاني

الفقه في عهد الخلفاء الراشدين

انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى دون أن يوصيَ لمن يتولّى الأمر من بعده، بخلاف الشيعة الذين يرون أنه قد أوصى بذلك نصًّا لعليّ ابن عمه. ووقع المسلمون في خلاف عميق كاد يعصف بهم ويفرّقهم أشتاتاً لولا رحمة الله بهم الذي أنقذهم بفضل تدخّل عمر في مبايعة أبي بكر بسقيفة بني ساعدة، وهكذا تولّى الخلافة أبو بكر الصدّيق، وتلاه الخلفاء الثلاثة الآخرون حتى انقضى هذا العهد بموت عليّ بن أبي طالب وأيلولة الحكم إلى الدولة الأموية التي تتصف بصفات ومميزات تختلف عن العهد الراشدي الذي سبقها في جميع مناحي الحياة.

وعندما تولّى الخلفاء الراشدون تسيير أمور الدولة الإسلامية الفتية واجهتهم قضايا ومسائل لا قِبَلَ لهم بها، خاصة بعد انداح الفتوحات الإسلامية شرقاً وغرباً، واختلاطهم بأقوام وحضارات وقواعد قانونية وإدارية ومالية وسياسية غريبة عنهم، ولم تأت النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية بأحكام لها. فاضطرّ الخلفاء ومن لفَّ لفَّهُمْ من أهل المشورة والحل والعقد إلى تلمّس الحلول لهذه المشاكل المستجدة، ومن هنا تطوّر الفقه تطوراً كبيراً، وخرج من دائرته الضيّقة في الجزيرة العربية إلى رحاب العالم الفسيح الذي يضجّ بالأفكار والفلسفات، ونُظُمٍ للحكم والإدارة تخالف ما كان مألوفاً لديهم.

لم يقف الخلفاء والصحابة مكتوفي الأيدي أمام هذه الظواهر الجديدة التي

---

(1) المرجع السابق، ص 28 ـ 29.

واجهتهم فأعملوا الرأي والتدبير والاستنباط، واستندوا إلى ما تركه لهم الرسول من القرآن الكريم وأحاديثه التشريعية الصحيحة، فأعملوا النظر والبحث فيها وطبقوا القواعد الكليّة المقرّرة في هذين المصدرين، وقاسوا الأمور على أشباهها، ولجؤوا إلى جميع وسائل الاجتهاد وصولاً إلى الحلول اللازمة للمشاكل التي واجهتهم، وهكذا أخذ الفقه يتطور رويداً رويداً، سالكاً منهجاً جديداً تلبية للمطالب المستجدة، وإقراراً لقواعد قانونية «فقهية» جديدة كان لا مناص لهم من التنكّب عنها أو الالتفاف حولها.

وفي هذه المرحلة الجديدة من مراحل تطور الفقه التي نؤرخ لها نجد أن المستشرقين قد مَسُّوهَا مَسًّا رقيقاً، ولم يتعمقوا في دراستها وبحثها كثيراً خاصة أنهم كادوا يجمعون على أن السنّة النبوية ـ التي أثْرت الفقه الإسلامي في جميع مراحله ـ لم تتبلور في هذه المرحلة، ولم تصبح مصدراً تشريعياً حقيقيًّا إلا في نهاية القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث منه.

فهذا «شاخت» يتعرّض إلى تطور الفقه في القرن الأول الهجري محدِّداً هذا التطور في الأجيال الثلاثة اللاحقة لوفاة الرسول واصفاً إياه بالأهمية البالغة من وجهة النظر التاريخية، وبغموضه أيضاً نظراً لنقصان الوثائق التي تتحدث عنه وندرتها، ومشيراً إلى أنه قد تبلورت له خصائص مميزة نتيجة محاولة المجتمع الإسلامي خلق قواعد وأنظمة قانونية خاصة به. كما يشير من جديد إلى غياب الوثائق الصحيحة التي تدل على أن نظام العرب التحكيمي والقوانين العرفية بصورة عامة المعدلة والمكمّلة بالقرآن تؤلِّف المصدر التشريعي في عهد الخلفاء الراشدين[1].

يرى «شاخت» أن الخلفاء الراشدين قد أصبحوا حقّاً رؤساء سياسيين للمجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول. ولكن لا يظهر لنا أنهم قد تصرّفوا كمحكِّمين له. ولكنهم تصرّفوا بقدر كبير كمشرِّعين لهذا المجتمع نتيجة انتمائهم إلى قبيلة قريش وبصفتهم كذلك حكاماً وإداريين خاصة أنهم قد استمدُّوا سلطتهم الدينية من الرسول. وهكذا فإنه خلال القرن الهجري الأول فإن الأنشطة الإدارية والتشريعية للحكومة الإسلامية لا يمكن فصل إحداها عن الأخرى كما لا يمكن التمييز بينها. إن هذا التشريع ذا الطابع الإداري لا يهتم إلا قليلاً ـ بل لم يهتم مطلقاً ـ بتعديل القوانين العرفية[2].

---

(1) Schacht, (J.) Introduction au droit musulman, op. cit, p. 25.

(2) Ibid, op. cit, p. 25.

كان هدف التشريع في هذه المرحلة كما يراه «شاخت» يتحدد في تنظيم الأراضي المحتلة لمصلحة العرب. ففي مجال القانون الجنائي فإن الخلفاء الأوائل ذهبوا إلى ما وراء ما نصّ عليه القرآن عندما قرّروا عقوبة الجلد على الشعراء الذين يهجون القبائل المناوئة لهم. وإدخال عقوبة رجم الزاني التي لا نصّ عليها في القرآن والمستمدة بكل تأكيد من القوانين الموسوية تعود إلى هذه الفترة وتطبيق القصاص والديّة ما زالت تعتمد في إقرارها على مبادرة أقرب أقارب الضحية[1].

يذهب «شاخت» إلى القول: إن الخلفاء الراشدين لم يعيِّنوا القضاة، كما أنهم لم ينظّموا بصورة عامة الأسس التي أصبحت فيما بعد تعرف بنظام إدارة العدالة الإسلامية. وهذا واضح من تلك التناقضات والفرضيات غير المحتملة الواردة في الأساطير التي تؤكد عكس ذلك. كما أن التعليمات التي زعم بأن الخليفة عمر قد زوّد بها القضاة هي الأخرى نتاج القرن الثالث الهجري[2]. وأخيراً فإن عقوبة شارب الخمر لم تتحدّد بعد إبّان الدولة الأموية[3].

فمنذ أقدم العهود يرى «شاخت» أن فكرة العرب عن السنّة باعتبارها عرفاً قضائيًّا آمراً قد دخل الإسلام بهذا المفهوم. فالعرب كانوا ولا يزالون مرتبطين بتقاليد أجدادهم. فكل ما هو عرفي هو صحيح وعادل. وكل ما يقوم به الأجداد يجب تقليدهم فيه، هذه هي القاعدة الذهبية عند العرب، والتي فرضها عليهم وجودهم الهامشي في بيئة ليست صالحة ولا مضيافة لا تترك مجالاً واسعاً للتجارب والإبداعات التي قد تؤثر في التوازن العارض في حياتهم. وهكذا فإن النزوع إلى الإبقاء على ما هو قائم، ومقاومة التجديد يجد أصله عند العرب في هذه الفكرة النازعة إلى تعظيم الأجداد والمحافظة على سنن الأوّلين. وبالتالي أصبحت فكرة السنّة تؤلّف عقبة رئيسة لكل ما هو مبتدع. ويكفي لإبطال أية فكرة جديدة بإطلاق مصطلح «بدعة» عليها. والإسلام باعتباره إبداعاً كبيراً في حدّ ذاته لم تعرف العرب مثيلاً له، استطاع أن يذلّل هذه العقبة، وكان الصراع على أشدّه. وعندما انتصر الإسلام حتى بين مجموعة صغيرة من العرب فقد ظهر عند العرب المحافظة على ما هو قديم وقائم. وهكذا فإن المفهوم

(1) Ibid, op. cit, p. 25.

(2) Ibid, op. cit, p. 25.

(3) Ibid, op. cit, Marge de Page 25.

العربي القديم للسنّة أصبح من المفاهيم الرائدة والموجِّهة للفقه الإسلامي[1].

فالسنّة في سياقها الإسلامي الأصيل أصبح لها مفهوم سياسي أكثر من كونه تشريعيًّا. فهي ترجع إلى سياسة وإدارة الخليفة. والسؤال المطروح دوماً هو معرفة ما إذا كانت تصرفات الخليفتين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب الإدارية يجب اعتبارها كسوابق ملزمة؟. وقد طرح هذا السؤال عند اختيار خليفة لعمر بن الخطاب. ثم إن عدم الرضا عن تصرّفات الخليفة الثالث «عثمان» التي أدّت إلى اغتياله أخذ شكل تهمة «الانحراف». فالضرورة تقتضي تعديل سياسة سابقيه وبالتالي تلك المرسومة في القرآن بصورة ضمنية. وفي هذه المناسبة ظهر مفهوم «سنّة النبي» التي لم تتحدد بعد مع القواعد الشرعية المعتمدة، ولكنها كانت مرتبطة بسنّة أبي بكر وعمر والقرآن[2].

* ويؤكد «شاخت» أن الوثيقة الصحيحة التي استخدم فيها مصطلح «سنّة النبي» هي تلك الرسالة التي بعث بها «عبد اللّه بن أباض» الخارجي إلى الخليفة الأموي «عبد الملك بن مروان» عام 695 ميلادية. وارتبط نفس المصطلح بالمفهوم الديني الذي أطلق عليه «الاقتداء بالسابقين» والذي استخدمه الحسن البصري في ذات العهد عندما خاطب به نفس الخليفة الأموي. وهكذا دخل هذا المفهوم في نظرية الفقه الإسلامي عند نهاية القرن الأول الهجري تقريباً عن طريق المثقفين العراقيين[3].

إنه من الطبيعي أن يراعيَ المسلمون الأحكام الشرعية القرآنية الصريحة والتي راعاها المسلمون منذ بداية الدعوة الإسلامية في زمن المتغيرات الصاخبة التي أصابت المجتمع الإسلامي، وفي زمن خضعت فيه التحوّلات الثورية إلى القوانين. ومن البديهي كذلك أن تكون قواعد الفقه الإسلامي خاصة تلك المتعلقة بالأحوال الشخصية والميراث دون إغفال الصلاة والشعائر التي تستند إلى القرآن. ولكن «شاخت» بعد إقراره بهذه البديهية التي سلّم بها يرى أن هناك قرارين اتخذا في القرن الأول الهجري واستوعبتهما المدارس الفقهية اللاحقة وهما يتعلقان بالطلاق. أحدهما يستند إلى الآيات القرآنية والآخر يستند إلى روايات مختلفة تختلف عن النص القرآني «variante». وبما أن القرار الثاني قد تمّ إلغاؤه إبان خلافة عبد الملك بن مروان فإنه

(1) Ibid, op. cit, p. 26.

(2) Ibid, op. cit, p. 27.

(3) Ibid, op. cit, p. 27.

يستنبط ـ أي شاخت ـ أن المذهبين قد تكوّنا قبل منتصف القرن الأول الهجري[1].

يستنبط «شاخت» مما رواه أيضاً أن التطور اللاحق بالفقه الإسلامي بعد هذه الفترة قد مرّ على الأحكام القرآنية بطريقة سطحية. ويضرب على ذلك مثلاً بالسارق الذي حدّد له القرآن عقوبة قطع يده عند ثبوت التهمة عليه، فاستبدلت هذه العقوبة بالجلد بدلاً من القطع، وذلك طبقاً لشهادة «يوحنا الدمشقي» (700 ـ 750م) نظراً للصعوبات الناجمة عن تطبيق هذه العقوبة التي لا يعرفها العرب القدماء[2].

ويضرب «شاخت» مثلاً آخر على اختلاف المذهب القديم للفقه الإسلامي مع الأحكام القرآنية الصريحة والواضحة. وهو تحديد الإثبات بشهادة الشهود ورفض كل قيمة للوثائق المكتوبة. وهذا يتناقض تماماً والآيات القرآنية الصريحة كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ...﴾[3]. ويرى «شاخت» استناداً إلى رأي «يوحنا الدمشقي» كذلك أنَّ العمل بالكتابة في العقود كان مطبقاً إبّان القرن الهجري الأول ثم استبدل بشهادة الشهود ولا شيء غير شهادة الشهود باعتباره عرفاً خاصّاً بالسرّازيين «العرب» وقد استقرّ العمل بهذا النظام منذ منتصف القرن الأول الهجري[4].

ويذهب «شاخت» مذهب نظرائه من المستشرقين عندما يقرر أن الفقه الإسلامي لا وجود له من الناحية الفنيّة إبان القرن الأول الهجري، كما كان الحال في عهد النبي، فالقانون ـ باعتباره كذلك ـ لا ينتمي إلى فلك الدين، وما دام ليس هناك من اعتراضات دينية أو خلقية خاصة في المعاملات التجارية أو العقدية أو في قواعد السلوك فإن الجوانب الفنية القانونية لا تثير أي اهتمام بالنسبة إلى المسلمين[5].

يدرس «جولدزيهر» تطور الفقه الإسلامي في هذه المرحلة التي نؤرّخ لها في إطار تتبعه لهذا التطور طبقاً لاتساع الدولة الإسلامية التي تتطلب قواعد لحقوق المحاربين، ووضع الأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة، سواء في ذلك الوضع السياسي

---

(1) Ibid, op. cit, p. 27.

(2) Ibid, op. cit, p. 27.

(3) سورة البقرة، الآيتان: 281 و282.

(4) Schacht, I.D.I, op. cit, p. 27.

(5) Ibid, op. cit, p. 27.

لهؤلاء الخاضعين أو الوضع الاقتصادي لتلك الشعوب. وضرب «جولدزيهر» المثل لما قام به الخليفة عمر من تنظيم الفقه الإسلامي وتطويره، والذي يرى أن فتوحه قد ساعدته في الشام وفلسطين ومصر على وضع الأحكام الأولى لتلك العلاقات السياسية والاقتصادية[1].

يصل «جولدزيهر» ـ بعد تحليله للأوضاع السائدة إبان الفتوحات الإسلامية ـ إلى نتيجة مفادها أنه بناءً على الحاجة الضرورية في الحياة العامة تطور الفقه الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ[2].

يضرب «جولدزيهر» مثلاً على الروح العام السائد في هذا العصر والذي أدَّى إلى التطور الفقهي في هذه المرحلة، وهو روح التسامح الذي رسخ ووضع المسلمين الفاتحين الأوائل في مواجهة أهل الكتاب. بحيث عامل الفاتحون الأوائل أهل الكتاب معاملة حسنة خالية من التعصّب الديني. ولهذه المعاملة أصلها الديني في القرآن الكريم: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ. . .﴾[3]. ووجد هذا الأصل كذلك مطبقاً من الناحية العملية في السنين العشر الأولى للإسلام، كعهد النبي مع نصارى نجران باحترام منشآتهم، وتلك القواعد التي أعطاها لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن «لا يُزْعَجُ يهودي في يهوديته»[4].

يرى «جولدزيهر» أن التسامح ـ وإن كان منصبًّا على الأعمال الدينية ـ فإنه كان يراعَى فقهيًّا فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والاقتصادية بالنسبة إلى أهل الكتاب كمنع الظلم والاعتداء على أهل الذمّة، ومن يخالف ذلك يحكم عليه بالمعصية وتعدّي الشريعة[5].

يرى «جولدزيهر» كذلك أنه في الوقت الذي كانت توضع فيه النظم الأساسية الجديدة، بالنسبة إلى النظريات القانونية، في علاقة الإسلام الفاتح بالشعوب المفتوحة كأمر أَوَّلي، كانت من جهة أخرى تقعد أيضاً الحياة القانونية والمسائل المدنية الداخلية

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق، ص 37.
(2) المرجع السابق، ص 37.
(3) سورة البقرة، الآية: 256.
(4) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق، ص 38.
(5) المرجع السابق، ص 38.

في مختلف الفروع. كما كان الناس يوفقون بين تقاليد وعادات البلاد المفتوحة ذات الثقافات المختلفة وبين هذه القوانين الجديدة. وهكذا أصبحت الحياة الفقهية الإسلامية خاضعة للتقنين. والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء في الفتوح، فقد كان مقصوراً على حاجات العرب الساذجة، ومعنيًّا بها، بحيث لا يكفي لهذا الوضع الجديد[1].

ثمَّ يتعرّض «جولدزيهر» في سياق حديثه عن السنّة النبوية باعتبارها مصدراً أساسيًّا من مصادر التشريع في هذا العهد. وقد استعرضنا لك آراءه حولها وردودنا عليها في الجزء الأول من كتابنا فنحيلك إليها منعاً للتكرار.

عالج «كولسون» تطور الفقه الإسلامي في هذا العهد تحت عنوان: «الواقع التشريعي في القرن الأول الهجري». وهو ذات العنوان الذي اختاره «شاخت» لذات الموضوع.

ويرى «كولسون» أن حركة الفتوحات الإسلامية بما ضمّت من أجناس، وثقافات وديانات مختلفة أدّت إلى خلق مشاكل واقعية لا قِبَلَ للعرب الفاتحين بها، يضاف إلى ذلك تلك المشاكل الداخلية التي تعرّضوا لها خاصة فيما يتعلّق بالخلافة التي قادت إلى اندلاع الحروب الأهلية، والفتن، والثورات، وقيام الأحزاب السياسية المعارضة للسلطة المركزية، فقد حدَّدَت هذه الأحداث الجسام مجرى التطور التاريخي في القرن الأول الهجري[2].

وفي حين يعترف «كولسون» بدور السنّة في وضع الأحكام القانونية، الأمر الذي أدّى إلى وضع الأساس الأول لقيام بناء قانوني مستمد في مبادئ القرآن الأخلاقية، فإنه يرى أن الرسول عليه السلام لم يحاول وضع ما يشبه أن يكون تقنيناً كاملاً مكتفياً بتقديم حلول لمشاكل آنية عرضت عليه. ونحن نرى قبل التوغّل في عرض أفكار «كولسون» حول تطوّر الفقه في هذه المرحلة أنه ليس من الضروري أن يكون البناء القانوني متكاملاً بفضل التقنينات المنظّمة والمرتّبة ترتيباً موضوعيّاً طبقاً للمدونات والنصوص المعروفة لدينا حاليًّا، فالعبرة دوماً بما تحتويه تلك المبادئ من أسس قانونية تحكم المجتمع لحظة التشريع. يضاف إلى ذلك أن الرسول لم يقدم حلولاً جاهزة

---

(1) المرجع السابق، ص 39 بتصرف كبير.

(2) Coulson; A History of Islamic Law, op. cit, p. 21.

لقضايا عارضة تواجهه ويُستفتَى فيها أو يسأل عنها، وإنما كانت حلوله تتسم دوماً بالشمولية والعموم والثبات لتصبح قاعدة قانونية طبقاً لمصطلحات زماننا، فتكون تلك الحلول الآنية عبارة عن قواعد قانونية صالحة للتطبيق في جميع القضايا التي تشابه تلك التي سُئِلَ عنها أو استُفتِيَ فيها.

وعند محاولة تتبع الأدوار التاريخية التي مرّ بها الفقه خلال هذه الفترة فإن «كولسون» يصف المدينة باعتبارها مركز النشاط الأساسي للمسلمين خلال حكم الخلفاء الراشدين. ويشير إلى أول مشكلة أساسية واجهت المسلمين بعد وفاة الرسول وهي خلافته، ويشير كذلك إلى اتساع هذه الدولة الفتية إبّان عهدهم الزاهر، وينسب إلى عمر الفضل في إقامة نظام مالي بإنشائه الديوان، وبقراره الحكيم بعدم تقسيم الأرض المفتوحة على الفاتحين وإبقائها بأيدي أهلها مع دفع خراج عليها للمسلمين. ويرى «كولسون» أنه بالرغم من هذه الإصلاحات والتطورات الإدارية والمالية في هذا العهد، وتلمّس الحلول الناجعة للمشاكل الجديدة التي واجهت الفاتحين في الأقاليم المفتوحة فإن التنظيم الداخلي للمجتمع الإسلامي هو الذي شغل بال السلطات في هذا العهد[1].

يضرب «كولسون» أمثلة لما قام به الخلفاء الراشدون ومستشاروهم من تحقيق النصوص القرآنية وتطبيقها على أرض الواقع في المسائل الي تواجههم خاصة موضوع الإرث، ويعطي لهذا الموضوع أهمية خاصة باعتباره قد عولج في هذه المرحلة المبكرة وفي المدينة بالذات، ويعزو «كولسون» الاهتمام بهذا الموضوع أيضاً إلى تحوُّل المجتمع الإسلامي من مجتمع قبلي إلى مجتمع أسري وإلى تدفّق الغنائم من الأراضي المفتوحة مما أدّى إلى ظهور العديد من المشكلات، يقتضي التطبيق العملي إيجاد حلول ناجعة لها خاصة البحث عن نظام قانوني يحدّد انتقال هذه الثروات عند وفاة أصحابها. ويضرب كحل لهذه المشاكل «المسألة المنبرية» التي أفتى فيها عليّ بن أبي طالب بـ«العول»[2].

ويستغرب «كولسون» من قدرة الإمام عليّ على حلّ المسألة «المنبرية» بهذه السهولة. ولكنه يرى أن هناك مشكلات أخرى واجهت الخلفاء الأوائل لم يكن الحل

(1) بتصرف كبير. Ibid, op. cit, pp. 22 - 23.

(2) بتصرف. Ibid, op. cit, pp. 23 - 24.

فيها بمثل تلك السهولة كـ«ميراث الجدّة»، وكذلك المسألة المعروفة بـ«الحمارية» التي اجتمع فيها على إرث المتوفاة: زوج وأم وأخوان لأم وأخوان شقيقان. فعندما قضى عمر فيها بأن يأخذ الزوج النصف والأم السدس والأخوان لأم الثلث لم يبق شيء للأخوين الشقيقين الوارثين تعصيباً، فاعترضا بشدة على ذلك، وحاول الخليفة عمر تسوية هذه المسألة فقام بتقسيم الثلث بالتساوي على جميع الإخوة، وقد أخذت هذه المسألة تسميتها من عبارة الأخوين الشقيقين: «هب أن أبانا كان حماراً أو حجراً ملقى في اليم ألسنا من أم واحدة»[1].

ويستنبط «كولسون» من الحلول الناجعة التي يقدمها الخلفاء الراشدون للمسائل الطارئة التي يستفتون فيها فيقومون باستنباط تلك الحلول من الأحكام القرآنية، ويرى أن تفسير الأحكام القرآنية ليس خاضعاً فقط للخلفاء الراشدين ولكنه مهمة يشترك فيها كلُّ من كان له رأي سديد وباعٌ في الاستنباط مثل «زيد بن ثابت» الذي ارتبط اسمه بحل المعضلات الحسابية في الميراث. وهكذا يعترف «كولسون» لكبار الصحابة بالمشاركة في تطوير الفقه في هذا العصر، وإن كان يعود للضرب من جديد على تلك النغمة النشاز التي تعترض تحليلاته الجيدة عندما يقرّر أنه كان من حق المتخاصمين في العرف القبلي أن يختاروا الحَكَمَ الذي يفصل بينهم في موضوع النزاع[2].

ونحن نرى أن مسألة اختيار المتخاصمين لِحَكَم يفصل بينهم فيما يثور بينهم من منازعات لا يستند إلى العرف القبلي القديم، ولكن أساسه يعود إلى النصوص القرآنية التي أباحت التحكيم عند نشوب الخلاف بين الزوجين المتخاصمين، ومن هنا وجب التفريق بين الأعراف القبلية القديمة التي ألغاها الإسلام باعتبارها أعرافاً فاسدة، وتلك الأعراف الصالحة التي أبقى عليها باعتبارها كذلك، ولكن مناط التشريع يعود دوماً إلى القرآن أو السنّة أو الاجتهاد لاستنباط الأحكام منهما.

ويعتقد «كولسون» أن الدور التشريعي الذي قام به الخلفاء الراشدون يجد أساسه الشرعي في الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[3]. وهكذا مارسوا سلطتهم التشريعية فقرّروا أحكاماً لم ينص عليها القرآن مثل

(1) Ibid, op. cit, p. 25.

(2) Ibid, op. cit, p. 26.

(3) سورة النساء، الآية: 59.

تعيين عقوبة شارب الخمر التي قدرها أبو بكر بأربعين جلدة، وقدّرها عمر وعليّ بثمانين جلدة، قياساً على عقوبة القذف المقدرة في القرآن بهذا المقدار، كما يرى «كولسون» أن الظروف الجديدة التي وجدت فيها الأمة الإسلامية حتمت البحث عن حلول لمسائل اقتصادية وعسكرية وغيرها، وأبلغ مثل على ذلك ما قام به عمر من تقرير القوانين المالية، ومن قيام بعضهم بتحديد بعض الجرائم والعقوبات المقدّرة لها رعاية للمصلحة العامة ومتطلبات الأمن الاجتماعي، إلاّ أنه يرى أن طبيعة هذه التشريعات لا تخلو من غموض وإبهام[1].

ويختتم «كولسون» بحثه عن تطوّر الفقه الإسلامي في هذا العهد فيقول: «هكذا شهد العهد المدني نموّاً فقهيّاً كبيراً بفضل جهود النبي وخلفائه الراشدين، مستنداً في ذلك إلى مبادئ القرآن التشريعية، في حدود ما تطلبته الوقائع العملية التي واجهها المجتمع الإسلامي بالمدينة. وقد نجح المسلمون في التوفيق بين الأوضاع التقليدية لحياتهم السابقة ومتطلبات حياتهم الجديدة على النحو الذي مثّلته «المسألة الحمارية الآنف ذكرها»[2].

ونحن بعد أن عرضنا عليك آراء المستشرقين حول تطور الفقه الإسلامي في عهد الخلفاء الراشدين نود أن نوضّح كيفية حصول هذا التطور، متعرّضين في الوقت ذاته لتلك الشبهات التي تحفل بها تحليلاتهم بالخصوص خاصة تلك التي سطّرها «جوزيف شاخت».

نعم، التحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى، ولم يترك للمسلمين فقهاً مدوّناً يرجعون إليه، ويغترفون من معينه، ولكنه ترك بينهم القرآن الكريم وسنته المطهّرة بما يحتويانه من أصول ومبادئ كلية تشريعية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

ونحن نقرّ كذلك بما ذهب إليه المستشرقون من تعقيد المجتمع الإسلامي، وكثرة ظهور المشاكل الجديدة فيه نتيجة اتساع الفتوحات، واختلاط المسلمين بأمم وأجناس وحضارات وثقافات مختلفة متباينة. ونعلم أنه يجب على المسلمين إيجاد الحلول لهذه المشاكل المستجدة التي تتناول سائر مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والإدارية والاجتماعية منها، وهو الأمر الذي قادهم إلى تلمّس الحلول في المبادئ

---

(1) Couloson, A history..., op. cit, p. 26.

(2) Ibid, op. cit, p. 26.

والأحكام الكلية القرآنية وما ورد منها في السنّة النبوية، وتقعيد القواعد استناداً إليهما بطريق الاجتهاد واستنباط الأحكام الجديدة من أدلّتها التفصيلية.

هكذا سلك الخلفاء الراشدون منهجاً محدداً لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية، ويتمثل هذا المنهج في البحث عن حلول للمسألة المطروحة أمامهم في القرآن الكريم فإن وجدوها كان هو المبتغى، وإلاّ التجؤوا إلى السنّة فإن وجدوها قالوا بقولها وإلاّ سألوا الناس عنها فلربما يكون أحدهم قد سمع هذه الحلول من الرسول أو قضى بمثلها، فإن جانبهم الحظ اجتهدوا برأيهم مستندين في ذلك إلى الأحكام الكلية القرآنية مستخدمين الأدوات الجديدة التي تساعدهم على استنباط تلك الأحكام كالقياس والاستحسان والمصلحة.

وآية ذلك ما أخرجه البغوي عن ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر الصدّيق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنّة رسول الله فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، وإن أعياه أن يجد في سنّة رسول الله جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر رضي الله عنه يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنّة نظر: هل كان فيه لأبي بكر قضاء؟ فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به وإلاّ دعا رؤوس الناس، فإذا اجتمعوا على أمر قضى به»[1].

ونحن نعتقد أن المنهج الذي سلكه أبو بكر ثم عمر في استنباط الأحكام الشرعية بهذه الطريقة قد استند إلى ما رواه سعيد بن المسيب عن عليّ رضي الله عنه أنه قال: قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: «**اجمعوا له العالمين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد**»[2].

وهذا المنهج طبقه الخليفة عمر عندما أوصى قاضيه «شريحاً» بأنه إذا عرضت عليه قضية ليس فيها حلٌّ صريحٌ في كتاب الله أو سنّة أو إجماع الناس فعليه أن يجتهد لها وإن شاء استشارهُ زيادة في الفائدة[3].

---

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج 3، ص 32،

(2) المرجع السابق، ص ج 1، 53، 4.

(3) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 76، والأسلوب من عندنا.

إلى هذا ذهب «كولسون» عندما أشار إلى أن مهمة تفسير الأحكام القرآنية لم تكن مقصورة على الخلفاء الراشدين، ولكنها منوطة كذلك بكبار الصحابة من أهل الرأي والمشورة والذين رآهم قد ساهموا مساهمة فعّالة في تطوير الفقه الإسلامي في هذا العهد بما صدرت عنهم من آراء كثيرة في تفسير نصوص الأحكام من القرآن والسنّة، وما صدرت عنهم من فتاوى عديدة بأحكام في وقائع لا نصّ فيها والتي تعتبر أساساً للاجتهاد والاستنباط.

ونحن نرى أن هذا الواجب التشريعي الذي قام به كبار الصحابة من بيان نصوص الأحكام ونشرها، والإفتاء في أقضية لا نصوص فيها لم يكن أمراً صادراً إليهم من الخلفاء الذين يمثلون الرأي الرسمي للدولة الإسلامية، كما لم يستندوا فيه إلى شرعية هؤلاء الخلفاء في تلمّس الحلول للمسائل المطروحة باعتبارهم أولياء أمر المسلمين. ولكنهم قاموا به نتيجة خصائصهم ومؤهلاتهم وصفاتهم الشخصية التي امتازوا بها. فقد صحبوا الرسول سنين طويلة واستمدّوا منه العديد من الأحكام، وعرفنا سبب نزول الآيات القرآنية وظروفها، وكثيراً ما باشروا تقديم الرأي والمشورة في عهد الرسول بما يقدمون له من اجتهادهم الشخصي والذي كان يشجعهم عليه لتدريبهم وتمرينهم على استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية، ولما يمتازون به من ثقة، وتقوى وورع جعلهم أهلاً لتبوّءِ هذه المكانة التشريعية العالية فأثروا الفقه الإسلامي، وساهموا في تطويره، والدفع به خطوات حثيثة إلى الأمام.

ومما ساعد الصحابة على القيام بهذا الدور التشريعي الهام سريان مبدأ الشورى فيما بينهم، الذي هو تعبير صريح عن ممارسة الديمقراطية المباشرة بأسمى معانيها فالرأي الصادر عن الجماعة كلها أقرب إلى الصواب من الرأي الفردي مهما كانت عبقرية قائله، يضاف إلى ذلك أن أولئك الصحابة كانوا موجودين في المدينة، ولم يتفرقوا في الأمصار، ومنعهم عمر بن الخطاب من مغادرة عاصمة الخلافة للاستعانة بهم، وقد كان لاجتماعهم في مكان واحد أثره في إثراء الفقه الإسلامي وتطويره. كما أن الصحابة لم يكونوا متوسعين في تقرير المسائل والإجابة عنها، فكانوا يقتصرون على الحوادث التي يستفتون فيها ويتلمّسون لها الحلول، ويرفضون الإجابة عن المسائل الفرضية المحتملة، وهذا هو سرّ نجاحهم في هذا المضمار إذ لو شغلوا بالفرضيات والقضايا الخيالية لما انتهوا بسرعة إلى تقرير الحلول للواقع التطبيقي العملي.

والمستشرقون لم ينكروا الدور التشريعي الذي لعبه الخلفاء الراشدون وكبار الصحابة، وقد أشاد بهذا الدور كل من «جولدزيهر وكولسون» وتغاضى عنه «شاخت» بسوء نية واصفاً إيّاه بأنه لم يهتم مطلقاً بتعديل القوانين العرفية، وهذا خطأ فادح سوف نعود إلى مناقشته في كلِّ آرائه. وقبل أن نفعل ذلك علينا أن نشير بوضوح إلى مصادر الفقه الإسلامي في هذه المرحلة والتي نراها محددة في القرآن الكريم خاصة بعد أن تمّ جمعه وحفظه وترتيبه في عهد أبي بكر وعثمان، ثم قام الصحابة بإدخال الخط الإملائي والنقط والشكل في المصحف العثماني خاصة بعد أن فسد اللسان العربي بسبب اختلاط العرب بغيرهم من الأمم، فزاد ضبط القرآن ومنع القرّاء والحفّاظ من الاختلاف في قراءته وتلاوته. وقد ساعد تدوين القرآن في تدوين آيات الأحكام من ضمنها، الأمر الذي ساعد على نشرها بين المسلمين بطريق قانوني رسمي، بحيث صار ميسوراً للمسلمين كافةً أينما كانوا حفظها والعلم بنصوصها من غير اختلاف في مفرد أو جملة[1].

أما المصدر التشريعي الثاني في هذا العهد فإنه يتمثل في السنّة النبوية التي اختلف فيها العلماء بين القائلين بتدوينها منذ هذا العهد، وبين القائلين بعدم تدوينها إلى عهد «عمر بن عبد العزيز». ومع ذلك حاول المسلمون في هذا العهد وضع معايير محددة للوثوق بصحة الأحاديث وثقة رواتها ونقدها سنداً ومتناً طبقاً لما أشرنا إليه تفصيلاً في مباحث سابقة. إلاّ أن شيوع رواية الأحاديث لم تكن بذلك الانتشار في هذا العهد، ومن هنا كان تشدّد الخليفتين أبي بكر وعمر في قبول الأحاديث التي تُروى لهما، فكانا لا يقبلان الأحاديث إلاّ ما شهد به اثنان أنهما سمعاها عن الرسول ذاته[2]. ومن الصحابة من كان يستحلف الراوي أنه سمع الحديث عن رسول الله كعليّ ابن أبي طالب[3]، ومنهم من كان يرد الحديث لضعف ثقته بالراوي كاجتهاد ابن مسعود في قضية بروع بنت واشق الأشجعية، وردّ عليّ للحديث الذي استند إليه ابن مسعود في فتواه بقوله: «لا ندع كتاب ربنا لقول أعرابي بوال على عقبيه»[4]. ومن الصحابة من كان يرد الحديث ولا يعمل به، لعلمه بأن الحديث منسوخ ومعرفة الناسخ له، كتطبيق

(1) عبد الوهاب خلاّف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 35.
(2) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 62.
(3) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 175، أورده زكي الدين شعبان، المرجع السابق، ص 63.
(4) زكي الدين شعبان، المرجع السابق، ص 63، 64.

عبد اللّه بن مسعود يديه في الركوع ويضعهما بين فخذيه تقليداً للنبي، ورفض ابن وقاص هذا العمل لاطلاعه على ما ينسخ التطبيق وهذا الرأي أخذ به جمهور الفقهاء[1].

ومن الصحابة من كان لا يعمل بالحديث لمعارضته لما هو أقوى منه في نظره، كحديث أبي هريرة: «من حمل جنازة فليتوضأ» الذي رفضه ابن عباس الذي قال: «لا يلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة»[2].

والاختلاف في رواية الأحاديث والثقة برواتها من عدمه كان سبباً رئيساً في اختلاف الصحابة في استنباط الأحكام الشرعية كما سنرى مستقبلاً.

هناك مصدر تشريعي ثالث بالإضافة إلى القرآن والسنّة في هذا العهد، ألا وهو الاجتهاد الفردي الذي يكون في الحوادث الجزئية التي يتيسر فيها الوصول إلى الحكم الشرعي عن هذا الطريق كإقرار الرسول اجتهاد «معاذ» الفردي في المسائل التي لا نصّ يعالجها في القرآن أو السنّة. وبجانب الاجتهاد الفردي هناك الاجتهاد الجماعي الذي أشرنا إليه، والذي أشار فيه الرسول إلى أصحابه أن يجمعوا الناس للاستشارة في قضية معينة فيصلون فيها إلى رأي سديد. وهذا النوع من الاجتهاد هو الذي تطور إلى مفهوم «الإجماع» الذي يعتبر مصدراً رئيساً من مصادر الفقه الإسلامي.

ونحن وإن كنا سنتعرّض لهذا المصدر في مباحث مقبلة بشيء من التفصيل والتحليل، إلا أنّنا نود أن نلاحظ في هذا السياق أن هذا المصدر قد نشأ وتطوّر بعد وفاة الرسول إذ لا إجماع في حياته، ثم إنه كان سهلاً ميسوراً في هذا العهد الذي نؤرخ له لسهولة جمع الصحابة واستشارتهم في الحوادث والنوازل التي تنزل بهم، ولكن المعايير الموضوعية والعملية لهذا المصدر التشريعي قد تعقّدت في العصور اللاحقة، حتى أصبح التساؤل القائل بعدم وجوده ورفضه محل نظر.

والإجماع في هذا العهد وفي غيره من العهود لا يعتبر مصدراً مستقلاً من مصادر الفقه الإسلامي، لأنه لا يمكن اللجوء إليه إذا وجد في القضية المجمع عليها نص من كتاب أو سنّة، وأنه يعتمد على القياس إذا كانت الحادثة موضوع الاجتهاد تشبه حادثة

(1) الشوكاني، نيل الأوطار، ج2، ص 204.

(2) زكي الدين شعبان، المرجع السابق، ص 65.

ورد بشأنها نص في الكتاب أو السنّة أو المصلحة، وبالتالي فقد اعتبر مصدراً ثانوياً من مصادر التشريع وليس مصدراً أصيلاً.

حفل هذا العهد بكثرة الفتاوى، وإيجاد الحلول للمشاكل المطروحة التي تعدّدت وتباينت بسبب الاتساع في الفتوحات، وتزايد القضايا العملية بمختلف أنواعها عمّا عهده العرب في بداية الدعوة الإسلامية. إضافة إلى عدم تضمن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية للحلول الجزئية لجميع المشاكل الجديدة، الأمر الذي دعا الخلفاء الراشدين والصحابة في زمانهم إلى تلمس الحلول لهذه الحوادث والنوازل. ولكن يلاحظ المرء أن هؤلاء القوم سواء أكانوا من الخلفاء أم من الصحابة قد اختلفوا في العديد من الفتاوى التي قدموها كحل للمشاكل المطروحة عليهم. غير أن هذا الاختلاف لا يُعَدُّ تناقضاً في قضية واحدة كما ذهب إلى ذلك المستشرقون، لأن السبب في هذا الاختلاف يكمن في عوامل موضوعية لا مناص لنا من الإقرار بها والإشهاد على مصداقيتها، وقوة حجيتها، وضرورة حدوثها، وعلينا الإشارة باقتضاب إليها حتى لا يتخذ المستشرقون من هذا الاختلاف مطية يتطاولون بها على الشريعة الإسلامية.

ولعلّ أهم أسباب اختلاف الصحابة في الاجتهاد اختلافهم في فهم القرآن لاشتماله على نصوص قطعية الدلالة، فلا تحتمل أكثر من معنى واحد كالألفاظ الدالّة على الأعداد التي بيّنت عقوبة الزاني المحض بمئة جلدة، والتي بيّنت عقوبة القذف بثمانين جلدة، والتي فرضت أنصبة الميراث والزكاة وغيرها فإنه لا خلاف فيه. ولكن القرآن يشتمل بالإضافة إلى ذلك نصوصاً ظنيّة الدلالة وهذا النوع يحتمل أكثر من معنى، وهو مجال لاختلاف الصحابة، ومثال ذلك ورود لفظ يحتمل أكثر من معنيين مثل «قروء» التي فهم منها عمر وابن مسعود أنه الحيضة، بينما فهم منها زيد بن ثابت أنه الطهر، ولكل فريق حجته[1].

وقد يرد الاختلاف في فهم نصوص القرآن عند ورود حكمين مختلفين لموضوعين يظن أن يشمل أحدهما بعض ما يشمله الآخر فيتعارضان في ذلك الجزء، مثل آية «معتدّة الوفاة» فقد أوجبت أن تتربص أربعة أشهر وعشراً، ويظن شمولها للحامل وآية الطلاق جعلت عدة الحامل وضع الحمل، فمعتدة الوفاة الحامل مترددة

(1) الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، الطبعة الثامنة، 1967، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص 104 ـ 105.

بين أن تشملها الآية الأولى فيجب عليها أن تتربّص أربعة أشهر وعشراً وإن وضعت حملها قبل ذلك وبين أن تكون عدّتها وضع الحمل ولو لم تتربّص تلك المدة عملاً بآية معتدة الطلاق[1]، فكان الاختلاف في فهم هذه الآيات محل خلاف في اجتهاد الصحابة[2].

وقد يكون سبب الاختلاف في فهم نصوص القرآن يرجع إلى تفاوت الصحابة في معرفة أسباب النزول، فبعضهم كان يلازم النبي فيعرف المناسبة التي نزلت فيها الآية، وبعضهم الآخر تشغله الدنيا وعناؤها عن ملازمة الرسول فلا يعرف سبب النزول فيتفاوت الاجتهاد تبعاً لذلك[3].

وقد يأتي الاختلاف بسبب تردّد اللفظ القرآني بين الحقيقة والمجاز، فلفظ «أب» هل يطلق على الجد إطلاقاً حقيقيّاً أو يطلق عليه إطلاقاً مجازيّاً، وقد نتج عن الاختلاف في تفسير هذا اللفظ اختلاف في أنصبة الميراث، فإذا كان اللفظ حقيقيّاً حجب الإخوة من الميراث كما يحجبهم الأب، وإذا كان اللفظ مجازيّاً، واجتمع مع الإخوة فإنه لا يحجبهم[4].

وكما اختلف الصحابة في فهم النصوص القرآنية اختلفوا كذلك في السنّة وعدم إلمامهم بها، وهم كما اختلفوا في فهم النصّ القرآني من حيث تفاوتهم في العلم باللغة والمناسبات التي وردت فيها الآيات وخفاء الدلالة، كان اختلافهم في السنّة للأسباب ذاتها، يضاف إليها تفاوتهم في العلم بالسنّة طبقاً لملازمة الصحابة للرسول من عدمه، وطبقاً لسبق إسلامهم من عدمه، كلٌّ يفتي ويجتهد بما تنامى إليه من السنّة وطبقاً لفهمه لها. وقد أدّى الاختلاف في فهم السنّة إلى اختلاف الصحابة في العديد من القضايا المطروحة أمامهم، وأهم مثل يضرب لذلك فتوى «ابن مسعود» في مهر امرأة فوافقت فتواه قضاء رسول الله في مهر بروع بنت واشق الأشجعية. واختلاف عليّ معه في هذا القضاء بقوله «لا ندع كتاب ربّنا لقول أعرابي بوّال على عقبيه» الأمر الذي يدل على أن الصحابة لم يكونوا على مستوى واحد في الإلمام بالسنّة.

---

(1) المرجع السابق، ص 105.

(2) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 81.

(3) عبد العال عطوة، المدخل إلى الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 227.

(4) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 81.

وقد يتفاوت الصحابة في العلم بالناسخ والمنسوخ، فقد يعلم الصحابي بالحديث المنسوخ دون الناسخ فيفتي بمقتضى الحديث المنسوخ لعدم علمه بالناسخ، بينما يعلم صحابي آخر بالحديث الناسخ فيفتي به؛ كحديث تطبيق اليدين في الركوع طبقاً لما أوردناه عن فعل ابن مسعود وسعد بن أبي وقاص.

وكما اختلف الصحابة في فهم السنة وفي الناسخ والمنسوخ منها، فقد اختلفوا أيضاً في الثقة بالرواة، فمنهم من يقبل بعض الرواة ويرد بعضهم الآخر، فينشأ عن ذلك خلاف في الاجتهاد والفتيا. يضاف إلى ذلك اختلافهم في فهم حكمة التشريع التي أتت بها الأحاديث فتختلف الفتيا بسبب الاختلاف في فهم تلك الحكمة، كاختلافهم في حكمة تشريع الطواف حول مكة هل حصل ذلك لظرف طارئ أو أنه كان تشريعاً أبدياً[1]؟

بجانب الاختلاف في فهم القرآن والسنّة، اختلف الصحابة في القضايا عند إعمالهم الرأي فيها مما لم يرد بشأنها نصّ في الكتاب أو السنّة. وهم إذ يفعلون ذلك فإنهم كانوا يستخدمون عقولهم بما يرونه أقرب إلى تحقيق المصلحة وإلى روح التشريع الإسلامي. كإفتاء عمر بوقوع الطلاق الثلاث مرة واحدة لأن الناس قد استعملوا أمراً كانت لهم فيه أناة. وكتحريمه على من تزوّج امرأة في عدّتها أن يتزوّج بها مرة أخرى بعد التفريق بينهما زجراً له[2]، وقد خالفه «عليٌّ» في هذه الفتوى وعندما قدم حجته في ذلك رجع عمر عن قوله السابق.

وقد كان لاختلاف الظروف والمناسبات أثره في اختلاف الصحابة في استنباط الأحكام الشرعية. وآية ذلك أن سائر الأحكام الشرعية قد شرّعت لتحقيق المصالح العامة والفردية. وهذه المصالح قابلة للتأثر والتبدّل نظراً لتبدّل وتغيّر الظروف. كمسألة الإبل التي ترعى في أرض الله دون معرفة مالكها الحقيقي، فمنع الرسول التقاطها ما دامت ترد الماء وترعى الشجر حتى يأتيها مالكها. وظل هذا الأمر سارياً حتى عهد عثمان الذي تبدّلت فيه النفوس فخشي الخليفة الثالث من استيلاء الناس عليها فأمر بجمعها وبيعها والاحتفاظ بثمنها حتى يسلّمها إلى مالكها، واتبع عليّ نفس الطريقة إلاّ

(1) عبد العال عطوة، المرجع السابق، ص 230.
(2) الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 106.

أنه أمر بالاحتفاظ بها لمالكها وتعلف علفاً متوسطاً لا يسمنها ولا يهزلها[1]. وهكذا تبدّل الحل في هذه القضية عدة مرات طبقاً لتغير الظروف والمناسبات.

نتج عن اختلاف الصحابة في الاجتهاد أمران أساسيان؛ أولهما يتعلق بإيجادهم أكثر من حكم في قضية واحدة قد تبدو لأول وهلة وكأنها اجتهاد في النص ذاته وهو الأمر المخالف للقاعدة القائلة: «لا اجتهاد مع وجود النص» وثانيهما يفهم من الاختلاف في الاجتهاد، وهو الخروج عن النصوص المقرّرة في مصادر الفقه الأصلية النقلية منها والعقلية، كما ذهب إلى ذلك عمر بن الخطاب.

ونحن نرى أن كلا الاستنتاجين ليس صحيحاً، ذلك أن الاجتهاد بالرأي يتناول «نطاق النصّ» خاصة في «دلالته العقلية» التي هي من لزوم عبارته، كدلالة الإشارة، ودلالة النص، أو فحوى الخطاب، ودلالة الاقتضاء، ودلالة مفهوم المخالفة، وهذا ما نطلق عليه عبارة «فهم النص» وبالتالي لا يكون الاجتهاد في نطاقه مخالفاً للنص أو لتلك القاعدة القائلة بعدم الاجتهاد عند وجود النص.

والأمر الذي دعا الصحابة إلى الاجتهاد في «نطاق النصّ» هو ذلك الوضع البياني للقرآن الكريم من حيث إن معظم نصوصه المبيّنة للأحكام «ظنّية» غير قاطعة الدلالة على معانيها، فكان الاجتهاد بالرأي لتعيين المراد من النص أمراً لا مناص منه. ثم إن منهج القرآن جاء كليًّا في بيانه للأحكام، والأحكام الكلية لا بد من تنزيلها على الأحكام الجزئية التي تتحقق فيها مناطه، يضاف إلى ذلك أن الرسول لم يفسّر جميع الآيات القرآنية ليعلم وجه الحق فيها. ولعلّ الحكمة في ذلك ترك القسم الكبير من القرآن الكريم للمجتهدين، ليفسّروا باجتهادهم في كل عصر[2]. والقائل بهذا الرأي فسّر علّته بأن الله قد قصد أن يترك ذلك القسم الكبير من القرآن ليس مفسّراً حتى يتمكّن المجتهدون من تفسيره في كل عصر، إذ ليس من المعقول ـ حسب رأيه ـ أن يترك الرسول هذا القسم دون بيان بمحض إرادته. ولا متصوراً أن يخالف الرسول أمر ربّه بالبيان والتفسير والتبليغ[3].

---

(1) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 89.
(2) د. محمد فتحي الدريني، بحث مقدم لندوة «تجديد الفكر الإسلامي نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر» بعنوان «مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي»، ص 17.
(3) المرجع السابق، ص 17.

ونحن نرى أن هذا التعليل ليس صحيحاً، فالله سبحانه وتعالى الذي أمر نبيّه ببيان وتفسير القرآن للناس: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾[1]. لم يأمره، صراحة أو ضمناً، بعدم بيان أحكام العديد من الآيات القرآنية، وهذه المسألة كانت محل خلاف بين فقهاء المسلمين منذ قديم الزمان. فهذا الإمام «ابن تيمية» يرى أن الرسول بيّن لأصحابه كل معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه[2] وقد استند الإمام ابن تيمية وشيعته على تفسير الآية (44) من سورة النحل فالبيان ـ بالنسبة إليهم ـ يتناول بيان معاني القرآن كما يتناول ألفاظه، والرسول لا بد من أن ينفذ أوامر ربّه، وإلا كان مقصّراً في البيان الذي كلّف به من الله.

وهؤلاء قوم ذهبوا إلى القول: إن الرسول ـ صلوات الله عليه ـ لم يبيّن لأصحابه من معاني القرآن إلا القليل مثل الخويبي والسيوطي[3]. واستندوا في ذلك إلى ما أخرجه البزار عن عائشة من قولها: ما كان رسول الله ﷺ يفسّر شيئاً من القرآن إلا آياً بعدد، علّمه إياهن جبريل[4]. كما استندوا كذلك إلى القول بأن بيان النبي لكل معاني القرآن متعذّر ولا يمكن ذلك إلا في آي قلائل، والعلم المراد يستنبط بأمارات ودلائل، ولم يأمر الله نبيّه بالتنصيص على المراد في جميع آياته لأجل أن يتفكّر عباده في كتابه[5].

والرأي الذي نذهب إليه مع آخرين أن الله لم يأمر الرسول ببيان سائر الآيات القرآنية، وإن الرسول إذ لم يبيّنها جميعاً فهو ليس مخالفاً لأوامر ربه، والحقيقة التي لا مراء فيها أن الرسول قد شرح وفسّر العديد من الآيات القرآنية ولم يبيّن معاني القرآن قاطبة لأن هناك آيات استأثر الله بعلمهن كقيام الساعة، وحقيقة الروح وسائر الأمور الغيبية الأخرى. وهناك آيات لم يفسرها الرسول لأن فهمها يرجع إلى فهم اللغة

(1) سورة النحل، الآية: 44.
(2) د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، الجزء الأول، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ص 49.
(3) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني ص 174، وكذلك، ص 179.
(4) أ ـ الطبري، التفسير، ج 1، ص 21.
ب ـ القرطبي، الجامع، ج 1، ص 31.
(5) انظر ما نقله السيوطي في الإتقان عن الخويبي، ج2، ص 174، مذكور في هامش كتاب: التفسير والمفسرون للذهبي، المرجع السابق، ص 51.

العربية، وهي لا تحتاج إلى بيان لأن القرآن نزل بلغة العرب ولا يخفى ذلك على أحد منهم. كما لم يفسّر لهم الرسول ما لا يعذر أحد بجهله وهذه الأسباب جمعها ابن جرير في تفسيره بقوله: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعمله إلا الله»[1].

وهكذا نعود بعد هذا الاستطراد لصلب موضوعنا ونبيّن أن الاجتهاد قد يكون في نطاق النص كما ذكرنا. وقد طبقه الخلفاء الراشدون وكبار الصحابة في هذه الحقبة الزمنية التي نؤرخ لها. واستندوا في ذلك إلى فهم النص مراعاة للمصلحة العامة المشروعة وليس مخالفة له كما فهم بعض العلماء.

فهذا عمر بن الخطاب يجتهد في فهم آية الغنائم: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ...﴾[2]. ويرى أنه لو أخذ بظاهر النص لاعتبر الأرض المفتوحة عنوة غنيمة من الغنائم ولجعل أربعة أخماسها للفاتحين والخمس للمصالح العامة المذكورة في آية الغنائم. ولكنه لحسن فهمه للنص القرآني، ولتقدير المصلحة العامة رأى توزيع الأموال المنقولة على الفاتحين وإبقاء أرض في يد زارعيها نظير خراج يدفعونه إلى الأمة الإسلامية، وبالرغم من معارضة العديد من الصحابة لاجتهاده هذا، فإنه أصرَّ عليه لِمَا قدمه من حجج معقولة ومنطقية حتى تضامن معه بقية الصحابة الآخرين. ونحن نسوق إليك ما قاله أبو يوسف في هذا الاجتهاد الذي يأخذ الحكم من النص بفهمه، قال: «وقد كان هذا توفيق من الله لعمر، فقد كان فيه الخيرة لجميع المسلمين لأن هذا لو لم يكن موقوفاً على الناس في الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور، ولم تقو الجيوش، ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت عن المقاتلة والمرتزقة»[3].

واجتهد عمر كذلك في نطاق النص بفهم دلالته عندما عطّل إعطاء المؤلفة قلوبهم ما هو مقرّر لهم في آية الصدقات. وذلك عندما فهم أن نصيب هذه الفئة قد تقرّر عندما كان المسلمون ضعفاء، ويريدون ائتلاف القلوب معهم لتقوية مراكزهم، وتكثير عددهم، وترغيبهم في الدخول إلى الإسلام. وعندما عطّل عمر العطاء لهذه

---

(1) الطبري، التفسير، ج1، ص 25.
(2) سورة الأنفال، الآية: 41.
(3) أبو يوسف، كتاب الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ص 27. وقد أشار القاضي أبو يوسف لهذه الواقعة في عدة مواضع من كتابه انظر الصفحات 24، 25، 28، 35.

الفئة فإنه شعر بقوة الإسلام والمسلمين، ورأى انتفاء الأسباب التي قام عليها هذا الحكم، وهذا الخليفة العظيم لم يعطل النص القرآني وإنما اجتهد في فهمه واعتبر أن هذه الفئة لم يعد لها وجود أصلاً، وهذا من حسن السياسة الشرعية ومراعاة المصلحة العامة وإقرار بدوران العلّة مع المعلول وجوداً وعدماً.

وينهج عمر نفس المنهج الذي سلكه في الأمثلة السابقة عندما عطّل حدّ قطع يد السارق عام المجاعة، فهو يرى أن تطبيق هذه العقوبة يكون عندما لا تدعو إليه الضرورة والحاجة أما وأن المجاعة قد استفحلت، وخشي الناس من الموت جوعاً ففي هذه الحالة فإن الضرورات تبيح المحظورات، وتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، ولهذا قال عمر: «لا قطع في عام سنة»[1]. بل إن الإمام ابن حزم يعطي هذا الحكم فلسفة أخرى جديرة بالنظر والاهتمام عندما قال: «من سرق من جهد أصابه، فإن أخذ مقدار ما بقيت به نفسه فلا شيء عليه، لأنه إنما أخذ حقه، وإن كان فرضاً على الإنسان أخذ ما اضطرّ إليه في معاشه، فإن لم يفعل فهو قاتل نفسه: وهو عاص لله قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ...﴾ وهو يعم كل ما يؤدي إلى هلاك النفس»[2].

وكما يكون الاجتهاد في «نطاق النص» يكون كذلك «فيما لا نص فيه» وهو الذي يطلق عليه «الاجتهاد بالرأي» كالاجتهاد والقياس الذي يؤخذ فيه الحكم من علّة النصّ بطريق القياس، وذلك برد النظير إلى نظيره لعلّة جامعة بينهما، كتحريم كل مسكر قياساً على الخمر، وكقياس حرمان قاتل الموصى له الموصي استعجالاً للموصى به قبل أوانه على تحريم الوارث من الإرث إذا قتل مورثه لاشتراكهما في علّة الحكم. وكتحريم خطبة امرأة قد سبقه غيره إلى خطبتها أو شرائه شيئاً رغب غيره الذي لم يرد النص في حكمه، لكن توجد فيه علّة الحكم المنصوص عليه في تحريم الخطبة أو الشراء على الغير فيكون حكمه مثل حكمها لاشتراكهما في العلّة التي لأجلها شرع الحكم المنصوص.

وكما يكون الاجتهاد عن طريق القياس يكون كذلك عن طريق تقدير «المصالح» المتجددة التي لم يرد النص فيها، وهذا النوع من الاجتهاد كثير الوقوع، وإنما يجب أن يكون الرأي فيها جارياً على أصول الشريعة وعلى نحو يقيم الدنيا بما لا يتناقض مع

---

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج3، ص 7.

(2) ابن حزم، المحَلّى، ج11، ص 343.

جعلها سبيلاً إلى الآخرة[1]. ومثال ذلك اجتهاد الصحابة في تعطيل الحدود في أرض العدو إبّان العمليات العسكرية الفعلية. فقد عرف عن الرسول نهيه عن إقامة حدّ السرقة إبّان القتال أو السفر. ولكنه لم ينص على مثيلاتها في مثل هذه الظروف. وعندما حصلت وقائع تستدعي إقامة الحدود إبّان الفتح انتهى الصحابة إلى عدم تطبيق أي حدّ في أرض العدو، وهم وإن اختلفوا في الأساس الذي بُنِيَتْ عليه هذه الأحكام فإنهم اتفقوا في الأحكام ذاتها. ولكنهم وجدوا أن العلة في ذلك إلحاق الضرر بالمسلمين إذ ربما ينضم المقام عليه الحدّ إلى الأعداء، أو لا يقوم بواجبه القتالي لما أضمر في نفسه من ضغينة لإقامة الحد عليه. وقال أبو يوسف: «بلغنا أن عمر رضي الله عنه أمر أمراء الجيوش والسرايا ألا يجلدوا أحداً حتى يطلعوا من الدرب قافلين، وكره أن تحمل الحدود حمية الشيطان على اللحوق بالكفار»[2] وكزيادة عقوبة شارب الخمر التي لم يرد في القرآن أو السنّة الصحيحة تقدير لها فاعتبرت من الجرائم التعزيرية في أرجح الآراء. وقد تفاوتت هذه العقوبة زمن النبي من ضرب بدون تحديد وبأدوات مختلفة كالجريد والنعال وغيرها إلى أربعين جلدة في عهد أبي بكر الصدّيق، ثم إلى ثمانين جلدة في عهد عمر بن الخطاب، والذي قاد الصحابة إلى زيادة العقوبة ـ عقوبة شارب الخمر ـ إلى هذا الحدّ هو استهانة الناس بالعقوبات الأولى، وقاسها الإمام عليّ على عقبة القذف[3].

ولعلّ ما ذهب إليه عمر من زيادة عقوبة شارب الخمر إلى ثمانين جلدة لتحقيق المصلحة من العقوبة حتى تكون زاجرة رادعة. ولكن عثمان لم يلتزم بهذه العقوبة وخفّضها إلى أربعين عندما جلد الوليد بن عقبة بن أبي معيط.

ومن الأمثلة التي تضرب لهذا النوع من الاجتهاد «فيما لا نصّ فيه» تضمين الصنّاع الذي لم يكن معمولاً به إبّان عهد الرسول لقوله «**لا ضمان على مؤتمن**» وذلك لغلبة الأمانة على الناس. وعندما ضعف الوازع الديني عند بعض الصنّاع أمر عليّ بتضمين الصنّاع لقوله: «لا يصلح الناس إلا ذاك»[4]. وكمنع النساء من الخروج إلى المساجد الذي كان مباحاً في عهد الرسول عندما كانت القلوب عامرة بالتقوى

---

(1) د. محمد فتحي الدريني، البحث السابق، ص 3.

(2) أبو يوسف، الخراج، ص 212 ذكره د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص 100.

(3) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج1، ص 183 وقد نقلنا إليك الفكرة بتصرف شديد وبأسلوبنا الشخصي.

(4) البيهقي، السنن الكبرى، طبعة أولى، حيدر آباد، 1352هـ، ج 6، ص 122.

والإيمان، ولكن عندما نقص الوازع الديني وازدادت المفاسد رأى الصحابة منعهن من الخروج إلى المساجد طبقاً للظروف الجديدة التي نقص فيها الوازع الأخلاقي وغير هذه الأمثلة كثير فيرجع إليها من شاء في كتب الفقه المختلفة.

وكما يكون الاجتهاد عن طريق القياس، وعن طريق تقدير المصلحة، يكون الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه عن طريق «سياسة التشريع» التي تتطلبها الظروف المستجدة العامة خاصة الاستثنائية منها، لما في ذلك من تحقيق العدل، ومقاصد التشريع والأمن العام، خاصة أن الاجتهاد بهذه الطريقة يؤدي إلى إيجاد حلول عملية للظروف المستجدة مناسبة، وناجعة، يتم بها تحقيق معنى العدل، كَمَلاً، في ضوء تلك الظروف المتغيّرة، أو بتشريع نُظُم، وإجراءات وطرائق، تكون لازمة، وملائمة، وضرورة لتحقيق المصالح الحيوية للدولة والأمة، تعجز عن تحقيقها أحكام الفقه العام. وفي هذه الطريقة مجال واسع للاجتهاد لما في السياسة التشريعية من المرونة والسعة بحيث تستجيب لمقتضيات حاجات الأمة والدولة في كل عصر[1].

ونحن قد عرضنا عليك الخصائص العامة للفقه الإسلامي في هذا العهد الذي نؤرّخ له، وتناولنا فيه مصادره وخصائصه ومميزاته ضاربين عليها الأمثلة المتعددة لكل ما سردناه فإنه لم يبق أمامنا قبل الرد على آراء المستشرقين حوله إلا بيان خصائصه الإجمالية التي تتحدد في سريان مبدإ الشورى بين الصحابة إبّان اجتهادهم في المسائل المطروحة أمامهم والتي استطاعوا بها استنباط العديد من الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية وهذا المبدأ الديمقراطي نصّ عليه الإسلام وطبّقه المسلمون في سائر مناحي حياتهم فوصلوا به إلى العلا، وعندما تركوه واستكانوا إلى رأي الأقلية والطغاة أصبحت حالتهم يرثى لها. ومما ساعد الصحابة على تطوير الفقه اجتماعهم بالمدينة فكانوا يتشاورون في جميع الأقضية المعروضة عليهم لسهولة جمعهم واستشارتهم، وقد فعل عمر بن الخطاب حسناً عندما حبسهم عنده حتى لا يتفرقوا في الأمصار، وسوف نرى في البحوث المقبلة أثر تفرّقهم ذلك في تطوّر الفقه. ويمتاز هذا العصر

---

(1) د. محمد فتحي الدريني، البحث السابق، ص 4، وقد استند في قوله إلى الموافقات للشاطبي، ج2، ص 13 وما يليها، وإلى كتاب السياسة الشرعية والفقه الإسلامي للشيخ عبد الرحمن تاج ص 5 وما يليها ولم يذكر لنا مكان النشر أو سنته للتوثيق، كما لم يشر إلى كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية وكذلك إلى كتاب «الطرق الحكمية» لابن قيم الجوزية اللذين عالجا هذا الموضوع باستفاضة وعُمق.

كذلك بالتعرّض إلى الحوادث النازلة، وكانوا لا يتوسعون في الأحكام الخيالية والاحتمالية. وكانت حرية الرأي من سمات هذا العصر، فكان المجتهدون يحترم بعضهم آراء بعض، ولا يرد مجتهد رأياً إلا لدليل أقوى منه من كتاب أو سنّة. كما لم يكن في هذا العصر فقه مدوّن لأن الأحكام كانت عبارة عن أقضية وفتاوى محفوظة في صدور الرواة، ومروية عنهم كما تروى الأحاديث ولم يكتب منها شيء، وقد اشتهر بالفتوى في هذا العهد الخلفاء الأربعة، وعبد اللّه بن مسعود، وأبو موسى الأشعري، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وعائشة أم المؤمنين، وغيرهم من كبار الصحابة.

ونحن إذ عرضنا عليك ذلك كله فإننا نكون قد تعرّضنا للعديد من شبهات المستشرقين الذين حاولوا التقليل من أهمية الفقه في هذا العهد، والذين رأوه لا يزال فتيّاً مختلطاً بالعادات والأعراف العربية القديمة، والذين اعتبروه تقليداً واستنباطاً عن المؤثرات الخارجية الدخيلة على الحضارة الإسلامية، والذين نظروا إليه متخلفاً من الناحية الفنية الصرفة. ومع ذلك فإننا سنرد على شبهات هؤلاء المستشرقين طبقاً لما أوردناه من آرائهم في بداية هذا المطلب.

أشرنا آنفاً إلى ما ذهب إليه «جولدزيهر» من أن تطوّر الفقه عائد إلى «مواجهة» الحاجة الضرورية في الحياة العامة، وأن الإسلام في كل العلاقات لم يأت إلى العالم بطريقة كاملة. وذكر في مناسبة أخرى أن الناس في بلاد فارس والشام ومصر كانوا يوفقون بين تقاليد وعادات هذه البلاد ذوات الثقافات المختلفة. وبين هذه القوانين الجديدة. وبالجملة فإن الحياة الفقهية الإسلامية سواء في ذلك فيما يتعلق بالدين أو فيما يتعلق بالدنيا أصبحت خاضعة للتقنين، والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء عن الفتوح، فقد كان مقصوراً على حالات العرب الساذجة ومعنيًّا بها، بحيث لا يكفي لهذا الوضع الجديد[1].

والحقيقة التي لا مراء فيها أن الإسلام جاء إلى العالم بطريقة كاملة نظم بها شؤون الدين والدنيا، وأن القرآن قد جاء بالمبادئ الكلية تاركاً التفاصيل والجزئيات

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق، صفحات 36، 37، 39 من النسخة المترجمة.

للمجتهدين وذوي الرأي السديد الذين يستطيعون فهم هذه الأحكام ويطبّقونها على الجزئيات من الأمور التي يواجهونها. ولم تكن الأحكام القرآنية مقتصرة على حاجات العرب الساذجة لأن الرسالة الإسلامية لم تكن مقصورة على مكة أو الجزيرة العربية ولكنها ذات مضامين عالمية وخاتمة لكلِّ الرسالات السماوية، ومن هنا كان احتواؤها على العديد من الأحكام الكلية التي يمكن تطبيقها على سائر الجزئيات المستجدة فتصبح هذه الأحكام صالحة للتطبيق في كل زمان وفي كل مكان.

وعندما يشير «جولدزيهر» في كتابه: «العقيدة والشريعة في الإسلام» إلى أن الحياة الفقهية الإسلامية أصبحت خاضعة للتقنين فيما يتعلق بالدين والدنيا. فكأنما أراد القول بأن التطور شمل ـ بالإضافة إلى الأحكام العملية ـ أحكام العبادات. وهذا الاستنتاج قد كرّره في كتابه الآخر «دراسات محمدية» وقد أشرنا إلى قوله هذا في الجزء الأول من كتابنا. ونود أن نرد عليه بأن هذا الاستنباط خاطئ من أساسه فالعبادات لم تخضع لسنة التطور والتبدّل وإنما قد استقرّت معاييرها وقواعدها منذ عهد الرسول وإلى يوم الناس هذا. وقد حدّد القرآن الكريم والسنّة النبوية سائر الشعائر الدينية، الأمر الذي لا سبيل إلى الاجتهاد فيه، وإذا كانت هناك بعض الصور التي قد تتراءى للباحث أنه قد شابتها سنّة التطور في بعض صورها وأشكالها فإنما يعود الأمر في ذلك إلى أفهام في القرآن أو استناد إلى ما جاء عن الرسول، وليس هناك من بأس في فهم النصوص القرآنية أو قبول أحاديث عن الرسول[1].

أما بالنسبة إلى المعاملات فلعلّ في استنباط «جولدزيهر» بعض الحقيقة عندما أخضعها للتطور لأنها أمور دنيوية وتتنزّل أحكامها طبقاً لما يكون من أحداث وعلاقات في المجتمع الإسلامي، وتشمل بالتالي ما يستجد من هذه المعاملات واختلافها طبقاً لاختلاف الزمان والمكان، وهذه الأمور خاضعة للتطور والاجتهاد، وقد أشار الرسول صراحة إلى ذلك عندما قال بمناسبة أمره بعدم تأبير النخل ففسد المنتوج: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**». وهكذا فإن المتتبع لتطور الفقه الإسلامي يرى أن العديد من المعاملات تتطور وتتجدّد بتغيير واختلاف البيئات والأزمنة.

أما ما ذهب إليه «شاخت» من شبهات حول تطوّر الفقه خلال هذه الحقبة التي

---

(1) محمد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامي، ج1، المرجع السابق، ص 30.

نؤرّخ لها فإنها تستأهل منا دراسة عميقة متأنية للرد عليها بجميع جزئياتها لخطورتها من جهة ولمنافاتها للحقائق العملية من جهة أخرى.

فهذا صاحبنا يرى أنه في مجال القانون الجنائي أن ذهب الخلفاء الأوائل في تحديد العقوبات إلى ما وراء النص القرآني عندما قرّروا عقوبة الجلد على الشعراء الذين يهجون القبائل المناوئة لهم، وإدخالهم عقوبة رجم الزاني التي لا نصّ لها في القرآن والتي أرجعها كعادته إلى المؤثرات اليهودية، وأخيراً فإن تطبيق القصاص والديّة ما زالت تعتمد في إقرارها على مبادرة أقرب أقارب الضحية.

ونحن نرى أن إنزال عقوبة الجلد بالشعراء الذين يهجون القبائل أو الأفراد المناوئين لهم لا نص لها في القرآن. ولكن إذا تعدّى الهجاء إلى القذف والتعرّض لأعراض الناس بدون وجه حق، فإنه يجوز لأداة التشريع الإسلامية أن تقرر لهم العقوبات التعزيرية الرادعة حتى يمتنعوا عن مثل هذه الأفعال التي تمس كرامة الناس وسمعتهم. ثم إن صاحبنا لم يضرب لنا الأمثلة الدالّة على افتراضه هذا، بما يمكن اعتباره مرسلاً من القول لا يعتد به، ولا يمكن اعتباره كلاماً علميًّا يستحق النظر والمناقشة.

أما بالنسبة إلى شبهته الواردة حول إقرار عقوبة الرجم للزاني المحصن باعتبارها قد حدّدت خلال هذه الحقبة وأنها مستمدة من القوانين الموسوية، فإننا نرد عليه بأن عقوبة الزاني المحصن لم ينص عليها القرآن صراحة وإن كان قد حدّد للزاني غير المحصن عقوبة الجلد. وجاءت السنّة النبوية فحدّدت هذه العقوبة منذ عهد الرسول. وآية ذلك أنه أمر بها على العسيف الذي زنا بزوجة مخدومه. وأنه رجم الغامدية وماعز بن مالك، وأنه حكم على اليهوديين الزانيين بالرجم طبقاً لأحكام التوراة. فهذه الآثار متواترة لم ينكر أحد حصولها. يضاف إلى ذلك ما رُوِي عن الرسول من الأحاديث المشهورة مثل قوله: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلاَّ بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنا بعد إحصان، وقتل نفس بغير نفس**» وقد استنبط الفقهاء من هذه الأمثلة والأحاديث أن عقوبة رجم الزاني المحصن هي سنّة فعلية وسنّة قولية في آن واحد.

ومما يدل على أن عقوبة الرجم لم تقرّر بعد وفاة الرسول قيام الخلفاء الراشدين بتطبيقها في العديد من الحالات ومن التهديد بها وإسقاطها في حالات أخرى دعت الظروف المصاحبة إلى تعطيلها لأسباب شرعية. فهذا عمر قد حذّر من تركهم لحدّ

الرجم لأنهم لا يجدونه في القرآن. وأوضح أنه قد ثبت بالسنّة وعمل الرسول[1]. كما نسب إلى عمر إسقاطه لكتابة الآية التي تنص على الرجم في القرآن وهي: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتّة». ومما أُثِرَ عنه أيضاً إسقاطه حدّ الرجم عن امرأة استكرهت على الزنا وقال: لو قتلت هذه خشيت على الأخشبين النار[2]. ثم كتب إلى أمراء الأمصار ألا تقتل نفس دونه[3] أي دون الإكراه. ومفهوم المخالفة لهذه الرواية حدّ الزاني المحصن بالرجم حتى الموت.

وانظر ما رواه ابن حزم عن إسقاط عمر الحدّ عن نوبيّة قد صلّت وصامت ولكنها أعجمية لم تفقه، فحبلت، فلما علم بها عمر سألها عن ذلك قالت: نعم، من مرعوش بدرهمين. وعندما علم الصحابة أن إقرارها كان تلقائيًا وأنها لا تعلم العقوبة المقدّرة للزنا، وأن الحدّ لا يطبق إلا على مَنْ علمه. استبدل عمر عقوبة الرجم بالجلد مئة وتغريبها لعدم علمها بالحد[4]. ومفهوم المخالفة لهذه الواقعة يدل على أن عقوبة الزاني المحصن هي الرجم.

ونحن لا نريد أن نستطرد في إيراد مثل هذه الأمثلة التي تدل بما لا مجال للشك فيه على إقرار عقوبة الرجم على الزاني المحصن قبل وفاة الرسول وأنها ثابتة بسنّته القولية والفعلية. ولم تقرّر هذه العقوبة بعد وفاته كما ذهب إلى ذلك «شاخت».

ولكننا نريد أن نوضح في هذا السياق أن إقرار هذه العقوبة قابل للنقاش والجدال. ولا يمكن التسليم بها على الإطلاق، وآية ذلك أن الرسول قد نقل عنه رجمه لماعز والغامدية، ورجمه كذلك لليهوديين وفق ما ورد في نصوص التوراة. ولكن هذه الأفعال والأقوال المأثورة عنه في هذه القضية ربما تكون منسوخة بآية النور. ونجد في هذا الصدد سؤالاً وجّه لصحابي من صحابي آخر: هل كان رجم

---

(1) أ ـ موطأ الإمام مالك: ج2، ص 165.
ب ـ مسند ابن حنبل: ج1، ص 8223
ج ـ سيرة ابن هشام، ج4، ص 340.

(2) الأخشبان جبلا مكة ومنى، أبو قبيس والأحمر، أي أن عمرَ أسقط حد الرجم على المستكرهة على الزنا ولو فعل ذلك ـ أي رجمها ـ لعمَّت النار هذين الجبلين ومن عليهما.

(3) الجصاص، أحكام القرآن، ج3، ص 325 وإن اختلفت التفاصيل قليلاً.

(4) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص 182.

رسول الله ﷺ لماعز والغامدية قبل نزول سورة النور أو بعدها؟. فقال: لا أدري، وفي رواية أخرى قال: لا أدري ولعلّه قبلها[1].

ونحن لا ننكر أن الرسول قد طبق عقوبة الرجم على اليهوديين، ولكننا نرى أنه قد طبّق عليهما حكم التوراة باعتبارهما يهوديين فطبّق عليهما العقوبة المقرّرة في شرعهما، كما أن قضاءه بموجب هذا الكتاب المقدّس لا غبار عليه باعتباره شرع مَنْ قبلنا، وهو بالتالي شرع لنا ما لم ينزل فيه حكم مخالف، ولذلك فعندما نزلت آية الجلد تكون قد نسخت ما أُثِرَ عنه رجمه للغامدية وماعز وكذلك رجمه لليهوديين[2].

ومهما كان الأمر حول بقاء أو نسخ عقوبة الرجم للزاني المحصن فإنها لم تقرّر إطلاقاً بعد وفاة الرسول، ولم يخترعها الخلفاء الراشدون من بعده، وهذا وحده كافٍ لدحض شبهة «شاخت» حول هذه القضية.

وكما شكك «شاخت» في عدم إقرار عقوبة الرجم للزاني المحصن إبّان عهد الرسول والخلفاء الراشدين شكك كذلك في عقوبة شارب الخمر التي رآها لم تكن محددة حتى إبّان حكم الدولة الأموية.

ونحن نرى أن تحريم شرب الخمر لا خلاف فيه طالما حرّمه القرآن بنصّ صريح ولكن انصبّ الخلاف حول مقدار العقوبة المقرّرة له. فهذا الرسول قد جلد شاربها دون أن يحدد مقدار الضربات أو كيفيتها، فجلد الشارب تارة بالجريد وتارة بالنعال وتارة بما تيسّر ضربه كالأيدي والنعال والثياب[3].

وروي عن أبي يوسف أن رسول الله قد جلد شارب الخمر أربعين، وأبا بكر الصدّيق أربعين، وكمّلها عمر بن الخطاب ثمانين. . . وكُلٌّ سُنَّة[4]. وهكذا تراوحت هذه العقوبة بين مقدار غير مقدّر في عهد الرسول إلى أربعين جلدة في عهد أبي بكر وصدراً من عهد عمر حتى رفعها إلى ثمانين وأعادها عثمان إلى أربعين. ونحن لا يهمنا في هذا السياق بيان نوع هذه الجريمة أهي حدّ أم تعزير لأنها تخرج عن نطاق بحثنا.

---

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، طبعة البابي الحلبي، 1959، ج 15، ص 30.

(2) د. ساسي سالم الحاج، عقوبة الإعدام بين الإبقاء والإلغاء، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى 1988، ص 36.

(3) الشوكاني، نيل الأوطار، ج7، ص 314.

(4) أبو يوسف، الخراج، المطبعة الأميرية ببولاق، 1303 هجرية، ص 99.

ولكن الذي يهمنا أن هذه العقوبة لم تقرّر إبّان عهد الدولة الأموية أو بعدها ولكنها أصبحت عقوبة مقدرة منذ عهد الرسول وتحدّدت إبّان عهد الخلفاء الراشدين وتراوحت بين الأربعين والثمانين، ولكلٍّ حجته في تقديرها بهذا المقدار. فهذا عمر قد رفع العقوبة إلى ضعفها قياساً على العقوبة المقدرة لجريمة القذف لقول عليّ: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى وحدّ المفتري ثمانون جلدة. ويرى بعض الفقهاء أن مضاعفة عمر العقوبة هي زجر وردع للشاربين والمستهينين بالعقوبة البسيطة.

وعلى العموم فإن تحديد عقوبة شارب الخمر قد تقرّرت منذ عهد النبي، وصارت مقدّرة بأربعين جلدة ثم بثمانين ثم بأربعين تبعاً للمصلحة العامة، وتشريع الأحكام طبقاً لتطوّر المجتمعات واختلاف البيئات وتغيير الظروف. وبذلك تنهار شبهة «شاخت» الذي جزم خطأ وبدون سند علمي أن المسلمين لم يحللوا هذه العقوبة حتى إبّان حكم الدولة الأموية.

وإذا ناقشنا «شاخت» حول زعمه بأن الخلفاء الراشدين لم يعيّنوا القضاة، ولم ينظّموا إجراءات المحاكمة المدنية والجنائية وشكك في رسالة عمر القضائية ورآها مختلفة من أساسها باعتبارها من نتاج القرن الثالث الهجري، فإننا نريد أن نوضّح أولاً تنظيم القضاء في الإسلام ثم نناقش صحة رسالة عمر القضائية من عدمها حتى نتمكن من الرد على شبهات صاحبنا.

أصر معظم المستشرقين بالإضافة إلى «شاخت» على أن الرسول والخلفاء الراشدين لم يكن لديهم نظام قضائي متكامل الأركان. وكانت وظيفة القضاء منوطة بالولاة الذين ينظرون في جميع الأمور الإدارية والقضائية في ولاياتهم. ويرون أن القضاة لا وجود لهم في عصر الخلفاء الراشدين حتى نهاية الدولة الأموية لأن هذه الوظيفة كما ذكرنا آنفاً منوطة بالولاة، ولكن في نهاية العصر الأموي أصبح القضاء مؤسسة مستقلّة عن الأنظمة الإدارية الأخرى[1].

ونحن سنتعرّض إلى دراسة هذه القضية تفصيلاً حتى لا نعود إلى تكرارها في

(1) a) Coulson, A history of islamic law, op. cit; p. 28.

b) schacht; Introduction.., op. cit, p. 25.

c) schacht; Esquisse d'une histoire du droit Musulman, Paris, 1950, p. 20ss.

d) chamille mansour; L'autarité dans la pensée Musulmane, J. VRIN, Paris, 1975, p. 23.

المباحث المقبلة، ونوَد أن نشير منذ البداية إلى أنه لم يكن للجاهليين نظام قضائي محكم، وكانوا يلتجئون إلى فضّ المنازعات التي تقع بينهم عن طريق تحكيم زعماء قبائلهم وأهل الرأي والمشورة بينهم، وأحياناً يحتكمون إلى الكهّان والعرّافين، وأحياناً يتعاهدون على دفع الظلم كما رأينا آنفاً في «حلف الفضول».

فلمّا جاء الإسلام جمع النبيّ فعلاً بين التشريع والتنفيذ والقضاء، فلم يكن للمسلمين قاضٍ سواه وهو أمر نوافق عليه المستشرقين. فاللّه أمر عباده بالخضوع إلى حكم الرسول، وكان قضاء الرسول في هذه الحقبة اجتهاداً لا وَحياً.

وعندما اتسعت الدولة الإسلامية وامتدّت خارج المدينة أذن الرسول لبعض أصحابه بشيء من ممارسة القضاء حتى في حضرته لتدريب أصحابه على الاجتهاد وعلى الولاية والقضاء[1].

ولكن يجب الإقرار بأن القضاء في هذه المرحلة لم يكن مستقلاًّ عن الإدارة فلم يكن هناك فصل بين السلطة التنفيذية والقضائية، وطالما تولّى الولاة مهام القضاء والإدارة.

وكان القضاء في هذه المرحلة المبكرة من الدعوة الإسلامية يقوم على نظام القاضي الفرد، وعلى عدم تدوين الأحكام الصادرة في القضايا المنظورة، وباختلاطه بالمهام الإدارية المنوطة بالوالي.

ومع أن القضاء لم يتبلور بوضوح كما هو عليه الشأن في زماننا إلاّ أن القواعد المنظمة له لم تكن مجهولة في هذه المرحلة. كالمساواة بين المتقاضين، ومسلك القاضي الشخصي وسمعته العلمية والعائلية، وتحرِّي الحق ما أمكن والحكم به، والتنبيه إلى خطورة عمل القاضي ودعوته إلى تلمّس الحق والدوران معه أينما دار وإلاّ فسيكون مصيره النار، والتزام القضاة بتطبيق أحكام الشريعة، وتطبيق طرق الإثبات المعروفة والاجتهاد في إصدار الأحكام وغيرها من القواعد التي نراها الآن في ثنايا قوانيننا الحالية التي لم تتعدَّ إطلاقاً تلك القواعد الكلية التي أمر بها الرسول منذ ألف وأربعمئة سنة. ولعمري هذا هو النظام القضائي العادل الذي أنكره المستشرقون كما أسلفنا القول.

(1) محمد سلام مذكور، القضاء في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 22، بدون تاريخ.

ولعلّ بعض الحوادث التاريخية المبثوثة في كتب التراث تبيّن بوضوح أن الرسول قد عيّن قضاة في بعض المناطق البعيدة عن المدينة. فها هو قد عيّن «عليّاً» قاضياً على اليمن وزوّده بالتعليمات اللازمة لإنجاح مهمته[1]. وهذه الآثار تدل صراحة على تعيين الرسول معاذاً قاضياً على اليمن مزوِّداً إياه بالأدوات اللازمة لقضائه كاستناده إلى القرآن أو السنّة أو الاجتهاد[2].

فإذا تركنا عهد الرسول وتتبّعنا القضاء في عهد الخلفاء الراشدين رأينا أن الخليفة الأول «الصدِّيق» قد عيّن عُمَرَ «قاضياً»[3] بالإضافة إلى مباشرته مهام القضاء بنفسه. ومع ذلك فإننا نقرّ باختلاط وظيفة القضاء بالإدارة التي كانت تدخل في نطاق مهام الولاة.

وعندما اتسعت الدولة الإسلامية في عهد الخليفة عمر اضطّر إلى تعيين قضاة لتلك الأقاليم المفتوحة، ففصل بذلك القضاء عن الولاية، وأصبح تعيين القضاة وتبعتهم من اختصاصه وحده. وأحياناً كان يكلّف ولاته بتعيين قضاة يسميهم لهم. ومع ذلك فقد أبقى هذا الاختصاص القضائي لبعض الولاة لظروف خاصة اقتضتها مهامهم التي تقتضي الجمع بين القضاء والإدارة كما فعل مع المغيرة بن شعبة في الكوفة ومعاوية في الشام[4].

وهكذا تطوّر القضاء في الإسلام حتى إبّان الدولة الأموية التي قام حكّامها بتعيين القضاة في عاصمة دولتهم وفي الأقاليم الإسلامية الأخرى التابعة لهم، وكان عمل القضاة مقتصراً على إصدار الأحكام، أما التنفيذ فكانوا يشرفون عليه بأنفسهم أو عن طريق نوّابهم بأمر منهم، وغالباً ما يكون القاضي مجتهداً فلا يلتزم برأي معيّن إذا لم يكن هناك نص صريح يوضّحه[5]. ومما يميّز العمل القضائي في هذه المرحلة استقلال القضاة في قضائهم، واستشارتهم للخلفاء ولزملائهم فيما يشكل عليهم من قضايا،

(1) سنن أبي داود، الطبعة التجارية، ج3، ص 30.

(2) المرجع السابق، ج 3، ص 302.

(3) الطبري، تاريخ، طبعة المعارف، ج3، ص 426.

(4) د. أحمد عبد المنعم البهي، تاريخ القضاء في الإسلام، مطبعة لجنة البيان العربي، 1965، ص 107.

(5) محمد سلام مذكور، المرجع السابق، ص 30.

ولكن سلطات القاضي ضاقت فيما بعد بظهور المذاهب الأربعة التي تقيّد بها القضاء في العصر العباسي[1].

وتطوّر القضاء في العصر العباسي تطوّراً كبيراً حتى أصبح متميّزاً عن سلطات الدولة الأخرى، وأنشئت وظيفة قاضي القضاة التي أول من تولاّها كان القاضي «أبو يوسف» تلميذ الإمام «أبي حنيفة». وتعادل هذه الوظيفة اختصاصات وزير العدل الحالي إلى حدٍّ ما، لأنه كان من ضمن اختصاصاته الإشراف على تعيين القضاة وعزلهم، وتفقّد أعمالهم ومراجعة أحكامهم.

وتميّز القضاة في هذا العهد بزيّهم الخاص، وإحاطتهم بالمهابة، وتحديد الأيام التي ينعقد فيها مجلس القضاة، واتسعت وظيفة القضاء حتى أضيف إليها ولاية الشرطة والمظالم والحسبة ودار الضرب وبيت المال[2].

وهكذا يكون الخلفاء الراشدون قد عيّنوا القضاة، وأسّسوا نظام المرافعات المدنية والجنائية بما سطّروه من أحكام على هيئة وصايا ورسائل لقضاتهم، وعيّنوا وسائل الإثبات وقرّروا كيفية مراجعة الأحكام واستئنافها وطرق الطعن فيها، وأقرّوا مبادئ عامة تحكم هذا المرفق الهام، وبذلك تنهار شبهة «شاخت» ومَنْ على شاكلته عندما أنكروا حصول هذا النظام القضائي في هذا العهد الذي نؤرخ فيه تطوّر الفقه من الناحية الشكلية والموضوعية.

وإذا كانت شبهات المستشرقين تناولت الشك في كيفية إقامة هذا المرفق الذي يمثل العدالة في أجلّ صورة لها، فإنهم رفضوا أيضاً تلك الرسائل التي وجّهها عمر لبعض ولاته كالمغيرة وشريح ومعاوية تناولت أسلوب القضاء، وكيفية بيان الأحكام، وتوصية قضاته بتحري العدل، ولعل أهم هذه الرسائل جميعاً تلك التي وجهها إلى أبي موسى الأشعري والتي أنكرها من قبلهم ابن حزم الظاهري الذي نقد سندها ومتنها. ومن الطبيعي أن ينتقد ابن حزم متنها طالما كانت تحتوي على أعمال القياس، وهو كما تعلم ينكر هذا المصدر التشريعي ويأخذ بظاهر النصوص دون غيرها.

أما بالنسبة إلى المستشرقين فإن «جولدزيهر» أنكر هذه الرسالة لأنها تحتوي

---

(1) د. سليمان محمد الطمّاوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1976، ص 327.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 192 ـ 193، ذكره مذكور في المرجع السابق، ص 31.

حسب قوله على اصطلاحات دقيقة تعتبر وليدة لعصر ما بعد الصحابة[1]. كما أنكر الرسالة ذاتها «مرجليوث» بسبب الاختلاف الوارد في بعض رواياتها، وعمد لإثبات ذلك إلى المقابَلَةِ بين ثلاث روايات اختارها وهي رواية الجاحظ، وابن قتيبة، وابن خلدون، وحاول أن يجعل من اختلاف بعض الكلمات في هذه الروايات دليلاً على إثبات كذب الرسالة، وادعاء نسبتها إلى عمر، وأضاف إلى ذلك عجبه من أن هذه الرسالة نقلت شفاها من عمر إلى أبي موسى[2].

وأنكر «شاخت» ذات الرسالة، واعتبرها من نتاج القرن الثالث الهجري، كما أنكر تعليمات الرسول لمعاذ عندما أرسل قاضياً لليمن، ووافق «جولدزيهر» على رأيه القائل: إن هذا الحديث قد وضع بأخرة[3].

أما بالنسبة إلى إنكار الإمام ابن حزم لهذه الرسالة فإنه قد استند في ذلك إلى نقد سندها ومتنها. وهو يرى أن هذه الرسالة «مكذوبة وموضوعة على عمر» وقال: هذه رسالة لم يروها إلاّ عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وهو ساقط بلا خلاف، وأبوه أسقط منه أو هو مثله في السقوط»[4].

ونقد ابن حزم هذه الرسالة من حيث متنها، لأنها تحتوي على إعمال الرأي والقياس «. . . ثم قايس الأمور عند ذلك وأعرف الأمثال، ثم أعمد فيما ترى إلى أحبّها إلى الله وأشبهها بالحق». ونحن نعلم أن هذا الإمام ينكر القياس كما ذكرنا، وينكر الاجتهاد بالرأي فيما لا نصّ فيه، وهو بالتالي يطعن في صحة حديث معاذ المشهور عن كيفية القضاء لأن فيه الاجتهاد بالرأي ويقول في هذا الصدد: «حديث غير صحيح». ويقول عن الصحابة: إنه «لم يأت عن أحد منهم القول بالقياس إلاّ في الرسالة المنسوبة إلى عمر[5]» ثم طعن في صحة الرسالة كما رأيت.

---

(1) علي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تاريخ الفقه، ص 75.

(2) أ ـ تعليق المرحوم الشيخ عبد العزيز المراغي على أخبار القضاة لوكيع ج1، ص 74، ذكرها د. أحمد عبد المنعم البهي في كتابه تاريخ القضاء في الإسلام، هامش ص 128.

ب ـ Goldziher, Zähiriten, 9. in, schacht, Origins...; op, cit, Marge p. 104.

ج ـ Margoliouth, in J.R.A.S. 1910, 307.

(3) Schacht, Origins, op. cit, p. 106.

(4) ابن حزم، المحلى، المطبعة المنيرية، ج1، ص 58 ـ 59.

(5) ابن حزم، إبطال القياس والرأي، ص 4، 5، 6، 14.

انصبّ نقد المستشرقين على رسالة عمر لقاضيه أبي موسى الأشعري لما شابها من مطعن في متنها، وذلك لأن الرسالة اشتملت على اصطلاحات دقيقة تعتبر وليدة لعصر ما بعد الصحابة، وهي «واعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور ببعضها». فكلمة القياس لم تستعمل في معنى الرأي في عصر الصحابة وإنما كان استعمالها بعد ذلك، وهذا يدل على افتراء الرسالة على عمر وعدم صحة نسبتها إليه. والعبارة الأخرى التي كانت محل شك المستشرقين هي: «المسلمون عدول بعضهم على بعض» والفقهاء لم يكتفوا بالإسلام وحده في اعتبار العدالة، ولو كان هذا الكتاب صادراً عن عمر حقيقة لتابعه الفقهاء في رأيه. والشبهة الثالثة حول هذه الرسالة ما ذهب إليه «مرجليوث» في ردّ الرسالة بسبب ما جاء في بعض رواياتها من اختلاف في بعض الألفاظ إذ لو كانت الرسالة صحيحة ما اختلفت الرواة في بعض ألفاظها.

يذهب «شاخت» إلى أبعد من ذلك لتأصيل مصطلح «القياس» ويفرّق بينه وبين مصطلح «الرأي». ويرى أنه نتيجة أبحاثه قد حدّدت بأن الأساس الحقيقي للمذهب المعتمد في المدارس الفقهية القديمة ليست مجموعة الأحاديث المروية عن الرسول أو المنقولة عنه أو حتى عن الصحابة، ولكنها هي «السنّة الحيّة» للمدارس الفقهية طبقاً لما يعبر عنها بإجماع العلماء[1]. كما أن «رأي العلماء» الذي يتخذ في القرارات الصائبة بطريقة منظمة وتاريخية يوجد صداه في السنّة. ويقول «شاخت»: سنرى في مناسبة قادمة المواد التي ابتدأ بها العلماء العمل في نهاية الدولة الأموية والتي تتمثل في التطبيقات العملية الشعبية والإدارية. ويرى أن الاجتهاد بالرأي بدأ منذ زمن مبكر واستخدمه القضاة والعلماء. وقد بدأ العلماء يستخدمون القياس بالرأي بطريقة غامضة وبدون توجيه أو منهجية حتى عصر الشافعي الذي رفض الرأي الشخصي وأصرّ على التفكير المنظَّم[2].

والتفكير المنظم هو الذي قاد إلى «القياس». وعندما يعبّر هذا التفكير عن الاختيار الشخصي للعلماء فإنه أطلق على هذا الاختيار المستحسن اصطلاح «الاستحسان» أو «الاستصحاب». وأطلق على التفكير الفردي المنظّم مصطلح «الاجتهاد». و«المجتهد» هو الشخص المؤهَّل الذي يلجأ إلى الاجتهاد. وهذه

(1) Schacht, Origins, op. cit, p. 98.

(2) Ibid, op. cit, p. 98.

المصطلحات عرفت كمترادفات على نطاق واسع منذ فترة مبكرة وبقيت كذلك حتى بعد عصر الشافعي. وقد استخدمت المدارس الفقهية القديمة هذه المصطلحات جميعاً دون أن تطلق عليها تلك المسمّيات[1].

ويرى «شاخت» أن مصطلح «القياس» مشتق من المصطلح التأويلي العبري «هيكاش» Hiqqish، والذي اشتقّ هو الآخر من الأرامية «نقش» nqsh، ويسهب «شاخت» في أصل هذه الكلمة واشتقاقاتها حتى يصل بها إلى إلحاق أمر لم يرد فيه نصّ بأمر ورد حكمه في أحد النصوص لاشتراكهما في علّة الحكم. ويرى أن هذا المصطلح قد عرف في عصر الشافعي والمدرسة العراقية حيث إنه مشتق من العبرية خاصة من قواعد «هيليل Hillel» التأويلية التلمودية، وبالتالي فإن أصوله ليست عربية. ويستشهد «شاخت» بتحليلات «دوب D. Daube» الذي يرى أن قواعد «هيليل التأويلية» قد دخلت برمّتها في القانون الروماني الذي تسرّبت من خلاله ـ حسب قوله ـ هذه المصطلحات إلى العربية والتي استخدمها «الشافعي» طبقاً لما قرّره «تيودور أبو قره» ـ معاصر الشافعي ـ من أنه قد استقى ـ أي الشافعي ـ هذه المصطلحات من القانون الروماني بحيث يكون خاتمة البحث أن الفقه الإسلامي استمدّ العديد من أحكامه من المنطق اليوناني والقانون الروماني[2].

ونحن وإن كنا سنردّ على شبهات المستشرقين حول أصالة الفقه الإسلامي فإننا نترك ما قاله «شاخت» حوله مؤقتاً ونعود إلى مناقشته حول استخدام مصطلح «القياس» عند فقهاء المسلمين خاصة في الحقبة التي نؤرخ لها الآن.

ونحن وإن تركنا جانباً حديث الرسول المتعلق بتوجيهاته القضائية لمعاذ، وإن سايرنا ابن حزم والمستشرقين في عدم الاطمئنان إلى صحة رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري، والتي ورد فيها مصطلح «القياس». فإننا نؤكّد أن كلمة «القياس» قد استخدمت منذ عصر النبوّة، وآية ذلك ما نقله «البزدوي» في كشف الأسرار أن النبي ﷺ قال: «**لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم أولاد السبايا، فقاسوا ما لم يكن بما كان**»[3].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 99.

(2) Ibid, op. cit, pp. 99 - 100.

(3) البزدوي، كشف الأسرار، ج3، ص 271، ذكره البهي في كتاب «تاريخ القضاء في الإسلام» المرجع السابق، ص 135.

وقد استخدم هذا المصطلح «عثمان بن عفّان» و«عليّ» بمعنى الرأي، فقد رُوِيَ عنهما أنهما قالا: «لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من المسح على ظاهره»[1].

وقد استخدم مصطلح القياس من قِبَلِ ابن عباس عندما روي عنه قوله: «يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتّخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون الأمور بالرأي»[2]، وما روي عن ابن مسعود أنه قال: «إن عملتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرّم الله، وحرمتم كثيراً مما أحلّ الله»[3].

وهكذا ثبت استخدام مصطلح القياس منذ زمن مبكر، سواء أكان استخدامه ضد القياس أو لإثبات وقوعه، لأن الذي يهمنا هو استخدام هذا المصطلح الذي أنكر المستشرقون حصوله في هذا العهد، وحاولوا ليّ رقبة النصوص واستخدام المنهج الفيولولوجي لإرجاع هذا المصطلح إلى أصول عبرية ويونانية ورومانية للتشكيك في أصالة الفقه الإسلامي.

أما ما ذهب إليه المستشرقون من أن فقهاء المسلمين لم يأخذوا في أحكامهم بما ورد في رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري «المسلمون عدول بعضهم على بعض» الأمر الذي يدل على عدم صحة الرسالة من أساسها. فإن الرد على هذه الشبهة يتلخّص في أن عدم أخذ الفقهاء بمذهب عمر في تفسير عدالة الشهود لا يقتضي عدم صحة هذا المذهب وإنكاره، إذ لا يحتج بقول مجتهد في نفي ما ذهب إليه مجتهد آخر، وإنما الذي يعوَّل عليه في قبول قول المجتهد أو ردّه هو قوة الدليل الذي استند إليه أو عدم قوته[4].

ربما يكون للخليفة عمر الدليل القوي الذي يؤيّده فيما ذهب إليه، فالآية ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ دلّت على اعتبار العدالة في الشهود ولكنها لم تبن مفهوم العدالة وما تتحقق به. وبين الرسول أن الإسلام هو الذي يحقق العدالة وهو المعوَّل

(1) شوكت العدوي، والحسيني الشيخ، الموجز في أصول الفقه، ص 207 ذكره البهي، المرجع السابق، ص135.
(2) زكي الدين شعبان، أصول الفقه، المرجع السابق، ص 118.
(3) محمد أبو النور زهير، أصول الفقه في القياس، ص 24.
(4) د. أحمد عبد المنعم البهي، تاريخ القضاء في الإسلام، المرجع السابق، ص 136.

عليه في ذلك، وذلك طبقاً لما روي عنه عندما جاءه أعرابي وأخبره بأنه رأى الهلال، وسؤال الرسول له إن كان ينطق بالشهادتين، وتأكيد الأعرابي ذلك، فاعتبره الرسول شاهداً صادقاً وأمر بلالاً بالأذان في الناس ليصوموا بعد أن ثبتت رؤية الهلال عن هذا الأعرابي[1].

وهذا عمر يستند إلى المثال السابق ويجعله مناط العدالة طبقاً لما هداه إليه اجتهاده، وإذا كان الفقهاء اشترطوا شروطاً أخرى لتحقيق العدالة فلا يفهم من ذلك أنهم طعنوا فيما ذهب إليه عمر أو أنكروا رسالته القضائية، بل إن العديد من الفقهاء المشهورين قد ذهبوا مذهبه في هذا الشأن وقالوا برأيه كالحسن البصري والليث بن سعد[2].

أما ما ذهب إليه «مرجليوث» من إنكار رسالة عمر القضائية بسبب اختلاف بعض الألفاظ في روايتها، فإن ذلك ليس صحيحاً، لأن اختلاف الروايات في أجزاء صغيرة منها متضمنة للقليل من ألفاظها لا يدل على عدم صحة الرسالة. لأن الرواة قد يختلفون قليلاً في نقل ما يروونه خاصة إذا علمنا أن هذه الطريقة لا يتطلّب فيها الدقة المتناهية نظراً لعدم انتشار وسائل التسجيل الدقيقة في ذلك الزمان، وإنما تنقل شفاهاً من راوية إلى آخر، وقد تختلف الألفاظ في لفظها ولكنها لا تختلف في معناها ومضمونها. وقد حصل هذا الأمر لبعض الأحاديث حتى ذهب بعض العلماء إلى صحة روايتها بالمعنى لا باللفظ. ونحن ولو رجعنا إلى تلك الروايات الثلاث التي ذكرت رسالة عمر لوجدنا أن الاختلاف قد انصبّ على بعض الألفاظ وعلى بعض الزيادات الطفيفة كالتي وردت في نهاية الأرب «وعدلك» بعد كلمة «ووجهك» والتي سقطت في روايات العقد الفريد، وعيون الأخبار، ومقدمة ابن خلدون. وكاختلاف ما ورد في كتاب الجاحظ «البيان والتبيين» «ثم اعمد إلى أحبّها إلى الله وأشبهها بالحق» عن كتاب مقدمة ابن خلدون الذي ورد فيه «وقس الأمور بنظائرها». وهذه الاختلافات اللفظية والزيادات الطفيفة في بعض الكلمات أملتها ظروف النقل في ذلك الزمان التي تعتمد على الذاكرة، وأملاها اختلاف الروايات طبقاً لما تناهى إلى مسامع الرواة من مصطلحات. يضاف إلى ذلك أنه لو أخذنا بهذه الشبهة لطرحنا معظم التراث الإسلامي ولم يبق لنا

---

(1) الشوكاني، نيل الأوطار، مطبعة الحلبي، ج4، ص 186.

(2) د. أحمد عبد المنعم البهي، تاريخ القضاء في الإسلام، المرجع السابق، ص 136.

إلاّ القرآن الكريم الذي لم يُخْتَلَفْ في ألفاظه أو معانيه، وهذا أمر لم يقل به أحد بل ويوجد نظير له في التراث الغربي، ناهيك من أن هذا الاختلاف كثير الوقوع في عصرنا الذي تقدمت فيه الوسائل والاتصالات تقدماً هائلاً، وكثيراً ما نسمع عن تناقضات في تصريحات بعض الساسة وتأويلها وتفسيرها. فما بالك بذلك العصر الذي لم يتوافر فيه إلاّ وسيلة الذاكرة والنقل عنها.

أما ما ذهب إليه «مرجليوث» من أن هذه الرسالة قد نُقِلت شفاها من عمر إلى أبي موسى، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة والاستغراب، فالرسالة كانت مكتوبة ومرسلة إلى أبي موسى طبقاً لما هو معمول به من مراسلات الدولة في ذلك الزمان، وقيل إن ابن أبي موسى قد احتفظ بها عنده مع غيرها من رسائل عمر[1]، وإذا كنا لا نتمكن الآن من الاطلاع عليها فإنها ضاعت شأنها في ذلك شأن العديد من كتب التراث الإسلامي إبّان الغزوات المتلاحقة عليه من قِبَلِ أعدائه. والأخرى أن هذه الرسالة لو نقلت شفاها لما كانت مدعاة للدهشة والاستغراب حالة كونها قد اختلف الرواة في نقل بعض ألفاظها. لأن الرواية الشفوية مهما كانت دقَّتها تتعرّض للتبديل والتغيير نظراً لمرور الأيام، وتوالي الحدثان واختلاف في نقل الرواة. وهو أمر يحصل كما ذكرنا في كل زمان ومكان.

عندما تعرّض «شاخت» لمفهوم «السنّة» عند العرب الجاهليين ثم عند المسلمين اعتبر أن هذا المصدر التشريعي الثاني في الإسلام اتخذ مفهوماً سياسيّاً أكثر من كونه تشريعيّاً. ويؤكّد أن «مفهوم سنّة النبي» ارتبطت بسنّة أبي بكر وعمر فيما يتعلّق بتولية الخلافة، ويرفض مصطلح «السنّة» في العصر الإسلامي المبكر، ويؤكد أن الوثيقة الأولى التي استخدم فيها مصطلح «سنّة النبي» هي تلك الرسالة التي بعث بها «عبد اللَّه ابن إباض» إلى الخليفة الأموي «عبد الملك بن مروان».

ونحن لا نجد عناء في الرد على هذه الشبهة من أساسها حالة كون استخدام هذا المصطلح مئات المرات في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، ولسنا مضطرّين إلى إيراد المئات من الأحاديث التي وردت فيها «السنّة» بالمصطلح العلمي الذي عناه «شاخت». ولكن الذي يهمّنا بيانه، والذي يحتاج فعلاً إلى دراسة عميقة شبهته التي زعم فيها أن

(1) المرجع السابق، ص 139.

مصطلح «سنّة النبي» قد ظهر لأول مرة في رسالة «عبد اللّه بن إباض» إلى «عبد الملك ابن مروان».

ونحن نعرض عليك هذه الشبهة من أساسها ثم نقوم بتفنيدها طبقاً للمصادر المتوافرة لدينا على النحو التالي:

بالرغم من اشتهار «شاخت» وأضرابه من المستشرقين بالتدقيق والشك في كل ما يعتريهم في الدراسات الإسلامية. فإنه في بعض الحوادث لا يسلكون مناهجهم هذه وإنما يقرّرون الموضوع ويؤكّدونه دون تدقيق أو تمحيص علميين. فشاخت في سرده لتأصيل مفهوم «السنّة النبوية» يجزم دونما شك بأن هذا المصطلح قد استخدم لأول مرة في رسالة عبد اللّه بن إباض إلى عبد الملك بن مروان. وقد كان عليه طبقاً لمنهجه الشكي أن يتعرّف أولاً إلى عبد اللّه بن إباض هل هو شخصية حقيقية أو خيالية، ثم عليه نقل الرسالة التي قيل إنه قد بعث بها إلى عبد الملك بن مروان ثم ينقد سندها ومتنها، وعليه أخيراً البحث في مصادر إسلامية قديمة استخدمت مصطلح «سنّة النبي» قبل هذا التاريخ الأمر الذي يجب علينا أن نقوم به لدحض شبهته.

نعلم أن «فرقة الإباضية» تنسب إلى «عبد اللّه بن إباض» ولكن هذا الشخص ليس متفقاً عليه لدى المؤرّخين المسلمين القدماء منهم أو المحدثين. فهذا ابن حزم يؤكّد أن أصحابه لا يعرفونه في عهده، لأنه سأل عنه أكابر أصحابه والعارفين بمذهبه فلم يعرفه أحد منهم[1]، وهؤلاء المؤرخون المحدثون لهذه الفرقة يعتبرون أن إمامهم الحقيقي هو «جابر بن زيد» الذي يعدّ من كبار التابعين، وأن عبد اللّه بن إباض ليس مؤسّساً لهذه الفرقة ولكنه أحد المجتهدين منهم. وركّز هؤلاء المؤرّخون على جابر بن زيد، وأبي عبيدة سلم بن أبي كريمة المعاصر لواصل بن عطاء[2].

وكما اختلف المؤرخون في رئاسة المذهب الإباضي فقد اختلفوا كذلك في شخصيته فتارة يطلقون عليه «إباض بن عمر» وتارة على أنه «عبد اللّه بن إباض» وتارة أخرى بأن اسمه «عبد اللّه بن يحيى بن إباض» مع اتفاق كل من الشهرستاني

---

(1) ابن حزم، الفصل في الأهواء والملل والنحل، دار المعرفة، بيروت ج4، ص 191.

(2) أ ـ علي يحيى معمر، الإباضية في موكب التاريخ، ج1، ص 57.

ب ـ محمد علي دبوز، تاريخ المغرب العربي، طبعة الحلبي، ج2، طبعة أولى، 1963، ص 384. وانظر الجزء الثاني من ذات الكتاب الصفحات من 188 إلى 200.

والمقريزي ومن قبلهم الطبري وابن الأثير على أن اسمه «عبد اللّه بن إباض» غير أن المقريزي في «خططه» يطلق عليه اسم «الحارث بن عمر»[1].

وكما اختلف المؤرّخون في صفته وشخصيته اختلفوا كذلك في تاريخ ظهوره على مسرح التاريخ. فهذا صاحب الأغاني أبو الفرج الأصفهاني والمقريزي يؤكدان ظهوره أيام مروان بن محمد الملقّب بالحمار[2]. ويذهب الخطيب البغدادي إلى أبعد من ذلك حينما يصفه بأنه كان من المتكلمين وأنه قد وقف على باب المأمون[3]. ولعلّ الرواية الراجحة هي التي تحدّد ظهوره إبّان خلافة عبد الملك بن مروان طبقاً لما نقله الزركلي في «أعلامه» عن مؤرّخي الإباضية[4].

وكما اختلف المؤرّخون حول شخصيته، وصفته، وتاريخ ظهوره، اختلفوا كذلك في تاريخ وفاته، فهذا المستشرق «نلّينو» يرى أن ابن إباض ولد أيام معاوية وتوفي في أواخر أيام عبد الملك بن مروان[5]. وهذا المستشرق الذائع الصيت والمتخصّص بالمذهب الإباضي «موتيلنسكي Motyliniski» انتقد الرواية القائلة بظهور هذه الشخصية في عهد مروان بن محمد مع عبد اللّه بن يحيى طالب الحق[6].

وشخص بهذا الشكل من اختلاف المؤرّخين حوله يصدق «شاخت» قبل أن يتحقق من هذه القضايا جميعها صحة رسالته إلى عبد الملك بن مروان ويستدلّ بهذا على أن مصطلح «سنّة النبي» استُعْمِلَ لأول مرة في رسالته.

وإذا كان الاختلاف فيما ذكرناه، بهذا العمق على نحو ما أسلفنا، فما السند الذي استند إليه «شاخت» في صدور تلك الرسالة المزعومة عنه والتي استخدمت فيها ذلك الاصطلاح لأول مرة؟.

---

(1) د. عمّار الطالبي، آراء الخوارج، المكتب المصري الحديث، ص 207، بدون تاريخ.
(2) أ ـ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج7، ص 230.
ب ـ المقريزي، الخطط، ج4، ص 180.
(3) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج3، ص 369.
(4) الزركلي، الإعلام، ج4، ص 184.
(5) عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية «ترجمة» ص 206 ذكره الطالبي في المرجع السابق، هامش صفحة 209.
(6) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «إباضية» ذكره الطالبي، ص 209.

إن الرد على ذلك يتضمن عدة نقاط منها: أن شاخت لم يذكر المصادر التي اعتمد عليها في تقرير استنتاجه ذاك وتكون بالتالي حجته داحضة لأنه لم يلتجئ إلى مناهج البحث المعروفة وهو أدرى من غيره بها. ومنها: أن مؤرّخي أهل السنّة والشيعة ـ كما يقول الطالبي ـ لم يذكروا أن عبد اللّه بن إباض كتب إلى عبد الملك بن مروان رسالة ولا أشاروا إلى ذلك. ولكن نجد الأشعري والشهرستاني يذكران أن نجدة بن عامر الحنفي كاتب عبد الملك بن مروان فرضي عنه، وبسبب ذلك نقم عليه أصحابه، وطالبوه بالتوبة فتاب[1]. وأن الذين ذكروا أن ابن إباض هو صاحب الرسالة الموجّهة إلى عبد الملك بن مروان هم مؤرّخو المذهب الإباضي «كالقلهاني» الذي أشار إليه «البرادي» في مخطوطة «تبيّن أفعال العباد»[2].

أما «المبرد» فقد روى في «كامله» أن هناك رجلاً من الخوارج «لم يذكر اسمه» ناظره عبد الملك بن مروان، وحاول أن يرجعه عن خارجيته فوجد عنده علماً وفهماً، وجعل ذلك الخارجي يعرض عليه آراء الخوارج ببيان وسحر، ومنطق أخّاذ، ومعان قريبة، وبلسان طلق، فقال عبد الملك: «لقد كاد يوقع في خاطري أن الجنة خلقت لهم، وأني أولى بالجهاد منهم» ثم يستمرّ «المبرد» في سرد ذلك اللقاء العاصف الذي كاد يذهب برأس الخارجي حتى وجد فيه أموراً عفا بسببها عنه وحبسه بعد أن أعتقه من القتل خشية منه في إفساد الناس قائلاً: «من شككني ووهمني حتى مالت به عُصمة الله فغير بعيد أن يستهويَ مَنْ بعدي»[3].

أما الرسالة المنسوبة إلى «عبد اللّه بن إباض» فقد اشتملت على المبادئ الأساسية للخوارج، والقول بالرجوع إلى القرآن والسنّة، وتَدلُّ الرسالة على أن كاتبها أدرك معاوية ورأى سيرته وأعماله، وهذا تشكيك في مرسلها لأن ابن إباض إما أنه لم يولد بعد في عهد معاوية أو أنه كان صغير السن بحيث لا يستطيع التثبت من أعماله وسيرته. والذي يعنينا في هذه الرسالة ورود عبارة: «وإما إمام ضلال وهوى لا يحكم

(1) أ ـ الأشعري، المقالات، ج1، ص 92.
ب ـ الشهرستاني، ج1، 124 وقد ذكر المصدرين الدكتور عمار الطالبي، المرجع السابق، هامش ص 210.

(2) المرجع السابق، هامش ص 210.

(3) المبرد، الكامل، الجزء الثالث، دار نهضة مصر، ص 231 ـ 232.

بما أنزل الله ولا يرجع إلى كتابه ولا إلى سُنَّة نبيّه. . .»[1]. وقد ترددت كلمة «سنّة نبيّه» ثلاث مرات في هذه الرسالة، ومن هنا كان قول «شاخت»: إنها المرة الأولى التي استخدم فيها هذا المصطلح في التاريخ الإسلامي.

هكذا تعرّضنا بالتفصيل إلى الشك الذي يحوم حول من نسبت إليه الرسالة، وماهيتها، وعدم التأكّد من نسبتها إلى صاحبها، واختلاف متن الرسالة أيضاً، ونسبتها إلى العديد من الأشخاص المجهولين، وورود هذه العبارة «سنّة النبي» ثلاث مرات، يدل استخدامها على أنها معروفة منذ القدم وتقال بكل تلقائية وببداهة عندما يطلب من المرء الرجوع إلى كتاب الله وسنّة نبيّه، ولا يستدل من ورودها ومحتواها ومناسبتها أنها استعملت لأول مرة في هذا السياق وبهذا المفهوم الذي ذهب إليه «شاخت».

فإذا تركنا ذلك كله ورجعنا إلى المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الذي دبّجه ثُلَّةٌ من المستشرقين وقد خدموا بهذا العمل الجبّار الأحاديث النبوية والثقافة الإسلامية خدمة جليلة لا سبيل إلى إنكارها أو جحدها، وهي من المحاسن التي يجب علينا أن نعترف لهم بها لوجدنا أنهم أوردوا العديد من الأحاديث النبوية التي تحتوي على مصطلح «السنّة» بالمفهوم الذي ذهب إليه «شاخت»[2]. ومن هنا كان دحضنا لحجته لأنها ذكرت قبل ما حدده من زمن بكثير.

وعند استعراضنا لآراء «شاخت» حول تطوّر الفقه الإسلامي إبّان القرن الهجري الأول رأيناها مليئة بالأخطاء العلمية كتلك التي سردناها عليك وكتلك التي سنشير إليها بعجالة حتى لا يذهب بنا الاستطراد كل مذهب، ولعل أهم شبهة تستحق الدرس والتوضيح تلك المتعلقة بالطلاق عندما ذكر أن هناك قرارين اتُّخذا في القرن الأول الهجري يتعلقان بالطلاق، أحدهما: يستند إلى الآيات القرآنية، والآخر: يستند إلى روايات مختلفة ولكنه أُلغي إبّان خلافة عبد الملك بن مروان، ويستنتج «شاخت» من

(1) لمن يريد الاطلاع على الرسالة التي قيل: إن عبد اللّه بن إباض قد بعث بها إلى عبد الملك بن مروان فإنه يجدها في مخطوط بعنوان: «كتاب كشف الغمة» مطبوع طبعة حجرية مع كتاب الجواهر للبرادي، القاهرة، وقال عنها الدكتور الطالبي: إن المستشرق الألماني «سخَّاو» قد ترجمها في مجلة الدراسات الشرقية، انظر الطالبي، آراء الخوارج المرجع السابق، هامش ص 208.

(2) انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، الجزء الثاني، مطبعة بريل، ليدن، ص 555 ـ 558.

تحليله أن كلا المذهبين قد تكوَّنا قبل منتصف القرن الأول الهجري وأن القرار الأخير كان مخالفاً للقرآن.

ولعلّ القارئ يلاحظ الغموض والإبهام الذي يشوب كلامه الآنف بيانه، لأننا لا نعلم أن هناك قرارات تتخذ بشأن أهم قضايا الأحوال الشخصية الإسلامية أحدها يخالف القرآن ولا يستند إليه ثم يُلغَى بجرة قلم من أحد الخلفاء المسلمين، ناهيك من أن الأمر قد زاد تعقيداً عندما لم يدلنا على مصادره التي استقى منها معلوماته فيصبح كلامه مرسلاً من القول يمكننا اطِّراحه دون مناقشته، ولكننا لسنا من أولئك الذين يستسهلون الردود السهلة البسيطة، وما علينا إلا الرجوع إلى كتاباته الأخرى المعقدة في هذا الخصوص علّنا نجد إيضاحاً لألغازه، فقرأنا كتابه الآخر «أصول الشريعة المحمدية» من أوله إلى آخره علّنا نجد توضيحاً للشبهة التي أوردها في كتابه «مدخل إلى الفقه الإسلامي» ولعلّ التوفيق كان رائدنا عندما عثرنا في ثنايا كتابه المعقَّد ذاك على توضيح لهذا الغموض عندما أشار إلى التطبيقات العملية للفقه إبّان الدولة الأموية، بأن الآثار القانونية للطلاق «البات» لم تحدد بعد في الأجيال السابقة للإمام «مالك» وكانت هناك عدة أجوبة محتملة تعود إلى العهد المبكر للدولة الأموية طبقاً للأحاديث المدنية والعراقية. ويضرب كمثل على ذلك بالحديثين المرويين في موطأ مالك، عن مالك عن يحيى بن سعيد عن أبي بكر عن محمد بن عامر بن حزم أخبر عمر بن عبد العزيز بأن أبان بن عثمان يعتبر الطلقة الباتة طلقة واحدة، ولكن عمر بن عبد العزيز أصرّ على أن الطلقة الباتة تستنفذ كل إمكانات الطلاق وتعتبر طلاقاً بالثلاثة. ورُوِيَ عن مالك عن الزهري أن مروان بن الحكم قرّر أن كلمة «الطلاق البات» ينتج عنها الطلاق بالثلاثة[1].

ثم أورد «شاخت» الأحاديث التي روتها المدرسة العراقية واستقاها من «آثار الشيباني» عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم النخعي عن عروة بن المغيرة بصفته والياً على الكوفة أنه أشكل عليه مصطلح «البات» فسأل عنه القاضيَ شريحاً، فأشار الأخير إلى رأي عمر الذي ينتج عنه طلقة واحدة رجعية، ورأى أن رأي عليّ الذي يقول: إن الطلاق البات ينتج عنه ثلاث طلقات هو رأي شخصي. ويرى «شريح» أن الطلاق البات هو عبارة عن «بدعة مذمومة» ولكنه ينتج طلقة واحدة أو ثلاث طلقات طبقاً لنيّة المطلّق[2].

(1) Schacht, Origins, op. cit, p. 195.

(2) Ibid, op. cit, p. 195.

ويرى شاخت أن الطلاق «البات» هو عبارة عن تطوير المذهب الإسلامي الأول للطلاق والمستند إلى القرآن لقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾[1]. وهذه الآية تدل على أن الطلاق قد شُرِّع مفرَّقاً مرة بعد مرة، ولم يشرَّع دفعة واحدة، ولا يصبح الطلاق نهائيًّا إلاّ إذا انتهت العدّة. أما الطلاق الثالث فإنه يصبح نهائيّاً ولا رجعة فيه، فإذا طلق الزوج زوجته طلاقاً باتًّا فإنه يكون قد أسقط حقه في إرجاعها إلى عصمته ويصبح الطلاق نهائيًّا، وبذلك فإنها تكون طلقة واحدة ولكنها نهائية، وهذا يمكن اعتباره جزءاً من التطبيقات العملية إبّان الدولة الأموية، وقد اعترف العراقيون بهذا النظام واعتبروا الطلقة الواحدة نهائية إذا تمّ التعبير عنها بكلمة «الباتة»[2].

وعندما لم يفهم المعنى القديم للطلاق البات في الحجاز فإن آثاره القانونية قد اختلفت بين اعتباره طلقة واحدة وبين اعتباره كذلك إذا نطق بالثلاث مرة واحدة. وقد كان المذهب القديم يرى أن وقوع الطلاق الثلاث المنطوق به يعتبر طلقة واحدة، وقد رُوِيَ عن ابن عباس أنه كان الطلاق على عهد رسول الله وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، ولكن الخليفة «عمر» رأى أن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فألزمهم بالأثر المترتب على ألفاظ الطلاق التي صدرت منهم[3].

وعندما يقرّر «شاخت» النتيجة السابقة فإنه يرى أن القول المنسوب إلى ابن عباس يمكن تحديده مباشرة قبل مالك، بينما الحديث الرسمي المروي عن ابن عباس عن النبي الذي يجعل آثار طلاق الثلاث طلقة واحدة رجعية قد ظهر فقط في الزمن الواقع بين الشافعي وابن حنبل[4]. وقد استند «شاخت» في ذلك إلى الشافعي الذي قال عنه إنه لا يعرف حديثاً صريحاً عن الرسول يجعل للطلاق الثلاث بعبارة واحدة طلقة واحدة. كما أن الإمام مالكاً لم يقبل به، ولكن هذا الحديث رواه ابن حنبل ومسلم عن عبد اللّه بن عباس والذي يجعل من الطلاق الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة رجعية، كما أن «الشافعي» قد اعترف صراحة حسب علمه بأن الرسول لم ينه عن الطلاق

---

(1) سورة البقرة، الآية: 229.

(2) Schacht, Origins, op. cit, p. 196.

(3) Ibid, op. cit, p. 196.

(4) Ibid, op. cit, p. 197.

الثلاث، ولكن هناك أحاديث أخرى وردت في المجموعات القديمة نسبت إلى النبي تنديده بهذا الطلاق كما أورد الزرقاني ذلك[1].

ويشير «شاخت» إلى قضية أخرى تتعلق بالطلاق البات الذي يقع على زوجة ليست حاملاً فإنه يكون لها حق السكنى في أثناء فترة العدّة ولكن العراقيين أعطوا لها حق النفقة أيضاً. وقد استند الرأيان إلى الآيات القرآنية. فالرأي الأول الذي ينسبه شاخت إلى أهل المدينة يقرّر حق السكنى لقوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾[3]. ويقول شاخت: إن العراقيين استندوا إلى مصحف عبد الله بن مسعود الذي ورد فيه حق النفقة بجانب حق السكن. ولكن المصحف هذا قد تمّ إلغاؤه في عهد عبد الملك بن مروان[4]. وهكذا وصلنا بعد لأي وطول مشقة إلى ما قرره «شاخت» في كتابه «مدخل إلى الفقه الإسلامي» بأن هناك قرارين يتعلقان بالطلاق وأن القرار الأخير الذي لا يعتمد على النصّ القرآني ألغاه الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان.

ويضيف «شاخت» إلى هذه القضية واقعة أخرى متعلقة بالمعتدة الحامل المتوفى عنها زوجها أتعتد بأربعة أشهر وعشراً عملاً بالآية: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[5]. أم تعتد بوضع الحمل طبقاً للآية ﴿وَأُوْلَٰتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[6]؟! ويرى «شاخت» أن الاتجاه القديم كان يرى نهاية العدّة بوضع الحمل سواء انتهت الفترة المحددة في القرآن أم لم تنته ولكنَّ هناك اتجاهاً

---

(1) Ibid, op. cit, pp. 146 - 147.

(2) سورة الطلاق، الآية: 1.

(3) سورة الطلاق، الآية: 6.

(4) Schacht, Origins, op. cit, p. 225.

وقد أشار شاخت في هذا الصدد إلى أن مصحف ابن مسعود كان يحتوي على الآية التي تقرر النفقة ولكن عبد الملك ألغى العمل بذلك المصحف واستند في ذلك إلى كتاب المصاحف للسجستاني الذي حققه المستشرق جيفري Jeffery. انظر كتابه: «أصول الشريعة المحمدية» هامش ص 225 وهناك بعض إضافات من عندنا اقتضاها السياق.

(5) سورة البقرة، الآية: 234.

(6) سورة الطلاق، الآية: 4.

آخر أكثر تشدّداً يرى أن تعتد الحامل المتوفى عنها زوجها بأبعد الأجلين وهو الرأي الذي قال به عليّ وابن عباس[1].

ولكن «شاخت» يرى أن هناك رأياً آخر قالت به المدرسة العراقية واستندت فيه إلى الآية الرابعة من سورة الطلاق، ووضعت على لسان ابن مسعود ـ هكذا ـ إلى أن المرأة الحامل تعتد بوضع الحمل لأن آية عدة المتوفى عنها نزلت أولاً، ثم نزلت بعدها آية عدة الحامل بلفظ عام فكانت ناسخة لها في موضع التعارض. ويرى «شاخت» أن أهل المدينة اخترعوا حديثاً معارضاً للذي ذهب إليه ابن مسعود والذي عارض فيه سلمة بن عبد الرحمٰن رأي ابن عباس، وقد تعّزز رأيه ليس فقط من قِبَلِ أبي هريرة ولكنه استند كذلك إلى أم سلمة ـ زوج الرسول ـ التي روت سابقة عن رسول الله تتعلق بـ«سبيعة الأسلمية» التي ولدت بعد وفاة زوجها بليال فتهيّأت للزواج، وذكرت ذلك للنبي فوافقها، وأباح لها الزواج ممن تشاء. وهكذا تعزّز هذا الرأي الأخير بسلسلة من الإسناد عن هشام عن عروة عن أبيه، وما على ابن عباس إلاّ قبول حديث سبيعة واعتباره صحيحاً وقد فعل ذلك أتباعه كعكرمة، وعطاء، وطاووس وآخرين[2].

وإذا كنا قد حاولنا في فقرات سابقة إجلاء الغموض والإبهام الذي اكتنف كلام «شاخت» عن الطلاق، فإننا بإيرادنا ذلك جعلنا في موقف يلزمنا الرد على بعض شبهاته، وهكذا تصبح دراستنا سلسلة متصلة الحلقات لا نهاية لها، وهو ضرروة استفراغ الجهد وبذل الوسع والصبر الجميل الذي يجب أن يتحلّى به مَنْ يتصدّى إلى هذه الدراسات الاستشراقية.

والحقيقة التي لا مراء فيها أن الاختلاف حول الطلاق البات والذي يكون بالثلاث بلفظ واحد لم يكن من اختراع التطبيقات العملية للدولة الأموية، كما لم يكن مجهولاً في الحجاز أو زمن الإمام مالك. وأن الاختلاف لم يكن ناجماً عن الخروج عما قرّره القرآن حول الطلاق، ولم يخترع المسلمون أحاديث وضعوها بأخرة لتبرير بعض الأحكام الشرعية كما كرّر «شاخت» هذه المعزوفة مرات عديدة. والذي نراه طبقاً لما أوردته الكتب الفقهية بالخصوص، أن الطلاق في الإسلام مقيّد بطلقة واحدة طبقاً للآية القرآنية التي أشرنا إليها والتي تحدّده بـ﴿مَرَّتَانِ﴾ وأن يكون الطلاق وقت

---

(1) Schacht, Origins, op. cit, p. 225.

(2) Ibid, op. cit, p. 226.

الطهر لا زمن الحيض وألاّ يكون قد خالطها الزوج في ذلك الطهر. فإذا طلّقها أكثر من طلقة واحدة كان طلاقه بدعيّاً محظوراً كما ذهب إلى ذلك شريح، سواء أكان بلفظة واحدة أو بألفاظ متفرقة في طهر واحد، وهذا رأي جمهور الفقهاء لاستناده إلى الآية القرآنية: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ وما رُوِيَ عن الرسول أنه أُخْبِرَ عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً فقام غضبان ثم قال: «**أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم**» حتى قام رجل فقال: يا رسول الله ألا أقتله؟[1].

أما حكم الطلاق بلفظ الثلاث فقد اختلف الفقهاء فيه، فبعضهم يرى أنه لا يقع به شيء أصلاً وهو قول أكثر الشيعة الإمامية، وبعضهم يرى أنه يقع به ثلاث طلقات كما أوقعه المطلق، وهو قول جمهور الفقهاء، وبعضهم الآخر يرى أنه يقع به طلقة واحدة، وقد اختار هذا الرأي ابن تيمية وابن القيم ولكل دليل يستند إليه. فأما من قال بوقوع الطلاق الثلاث ثلاثاً إذا ذكره المطلِّق فاستندوا إلى أحاديث الرسول التي ظهر منها الغضب على من طلّق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، وهذا الغضب دليل على وقوع الطلاق الثلاث يقع به الطلاق البات ولا تقع به طلقة واحدة، كما استندوا كذلك إلى ما رواه الشافعي في «الأم» عن تطليق «ركانة» لزوجته المزنية ألبتّة ثم قال للرسول: إنه انتوى طلقة واحدة فقط وعندما تأكد الرسول من نيّته أعادها إليه، وهذا التشديد من الرسول على معرفة نيّة «ركانة» يدل على وقوع الطلاق الثلاث بلفظ واحد على وقوع ثلاث طلقات لا طلقة واحدة رجعية إضافة إلى أن لفظ «ألبتّة» ليس صريحاً في الطلاق الثلاث بل يحتملها وقد يحتمل غيرها. فإذا كان الطلاق بالثلاث يقع بلفظ «ألبتّة» الذي ليس صريحاً فيه إذا قصد المطلِّق ذلك فأولى أن يقع بلفظ الثلاث الذي هو صريح فيه أما من قال: إن الطلاق بالثلاث بلفظ واحد ينتج عنه طلاق واحد فقد استندوا إلى الآية ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ التي تدل على أن الطلاق قد شرِّع مفرّقاً مرة بعد مرة، ولم يشرَّع دفعة واحدة، وكذلك عما رواه أحمد ومسلم عن عبد اللّه بن عباس بأن الطلاق على عهد رسول الله وأبي بكر وسنتين من عهد عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فأمضاه عليهم، وقد كان ذلك اجتهاداً من عمر لأنه وجد الناس قد استهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاع الثلاث مرة واحدة فرأى من المصلحة إلزامهم بما التزموا به.

---

(1) زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية.

وهذا الاختلاف في هذه المسألة وغيرها ليس راجعاً إلى ما ذهب إليه «شاخت» ولكنه يعود كما أسهبنا في القول إلى التعارض بين ظواهر النصوص القرآنية، وإلى عدم إلمام بعض الصحابة بالسنّة النبوية، وإلى اجتهاد بعض الصحابة في إعمال الرأي فيما لم يرد بشأنه نصّ في كتاب الله ولا سنّة رسوله، وهكذا بيّنّا لك خطل رأي هذا المستشرق الذي يتعمّد ـ عن سوء نيّة ـ تشويه الفقه الإسلامي والشك في الأحاديث النبوية التي يراها مصطنعة وموضوعة بأخرة ولم تكن كذلك في الوقت الذي قيلت فيه.

أما ما ذكره «شاخت» من أمثلة حول المعتدة الحامل المتوفى عنها زوجها: أتعتد بالمدة المحددة في القرآن أم تعتد بوضع حملها؟ فإنه قد أورد هذه الأمثلة في الباب المتعلّق بـ«العنصر القرآني في تكوين الفقه في العصر المبكر» وقد أشرنا في المطلب السابق إلى أنه قد اعتبر أن الفقه الإسلامي لم يكن مشتقّاً مباشرة من القرآن الكريم ولكنه تطوّر نتيجة التطبيقات العملية الشعبية والإدارية للدولة الأموية. وأشرنا في ذلك المقام إلى أننا سنزيد الأمر توضيحاً عندما يأتي الموضوع في سياقه. وهكذا عرضنا عليك هذا الموضوع تفصيلاً هنا عندما ذكر «شاخت» أن الخلفاء والفقهاء الأوائل لم يستندوا إلى القرآن فيما يقرّرونه من أحكام ولكنهم ذهبوا إلى ما وراء ذلك خاصة في قضية الطلاق التي أشرنا إليها. وهو عندما ضرب الأمثلة المتعلّقة بنفقة الزوجة المطلقة غير الحامل وحقها في السكن فإنه أشار إلى أن القرآن الكريم قد قرّر لها حق السكن ولم يقرّر لها حق النفقة، ولكنه أشار إلى مصحف ابن مسعود الذي ورد فيه تقرير حق «النفقة أيضاً» ثم أشار إلى قيام عبد الملك بن مروان بإلغاء قرآنه واعتماد مصحف عثمان نظراً لما أدخله في عهده من إصلاحات وتصحيفات ـ هكذا ـ وقد استند في ذلك إلى ما قرّره المستشرق «جيوم جيفري» في كتاب «المصاحف للسجستاني».

ونحن نرى أن القرآن لم يطرأ عليه أي تبديل أو تعديل بعد أن جمعه المسلمون في عهد عثمان بن عفان، كما لم يثبت تاريخيّاً أنه قد غُيِّرَ أو بُدِّلَ إبّان خلافة عبد الملك بن مروان، كما أن مصحف ابن مسعود لم يُعمَل به ولم يعرف أحدٌ مصيره بعد إجماع المسلمين على مصحف عثمان الذي أصبح النسخة الرسمية للدولة الإسلامية. وبذلك فإن ما ذكره من طعنه في صحة القرآن، ومن زعمه أن المسلمين قد طبقوا أحكاماً خارجة عنه هو قول مرسل لا يستند إلى أدلّة علمية صحيحة.

أما ما ذهب إليه «شاخت» من أن التطور اللاحق بالفقه الإسلامي قد مرّ على الأحكام القرآنية بطريقة سطحية، وضرب مثالاً على ذلك بعقوبة السارق الذي قال

عنها: إنها قد استبدلت بالجلد بدلاً من القطع طبقاً لما رواه يوحنا الدمشقي، وكذلك ما ذهب إليه من أدلّة الإثبات التي اعتمدت على شهادة الشهود دون الكتابة في العقود الأمر المخالف لصريح الآيات القرآنية، فإننا قد أتعبنا أنفسنا في العثور على مصادره، التي استقى منها هذه المعلومات فلم نعثر عليها. ويكفينا الرد عليها بأنها باطلة طالما لم يُبِنْ لنا شواهده وأدلّته، ولعلّه قصد بتغيّر حدّ السرقة من القطع إلى الجلد هو ما فعله عمر عام المجاعة عندما أسقط عقوبة القطع للظروف المعيشية القاسية، أو ربما عطّل بعض الخلفاء بعض الحدود في أرض العدو حتى لا يفر المتهم إلى معسكره فيؤدي الأمر إلى تقويته.

هكذا حاولنا الرد على شبهات «شاخت» الخطيرة حول تطوّر الفقه في القرن الهجري الأول، وهي شبهات تستحق الدرس العميق والتحليل الدقيق لتلمّس الردود العلمية عليها. ولم نحاول التعرّض إلى آراء «كولسون» بالخصوص لأن ما ذكره في هذا السياق عبارة عن سرد تاريخي لا يحتاج إلى ردود عميقة اللهمّ إلاّ في بعض المقاطع التي رددنا فيها على آرائه في حينها منعاً للتكرار والاستطراد.

فإذا كانت خصائص الفقه الإسلامي في هذه المرحلة بالصورة التي عرضناها عليك، وإذا كانت آراء المستشرقين حولها بالكيفية التي سردناها عليك فإنك تلمس تلك الردود العلمية التي حاولنا تدبيجها عليها حتى تكون على بيّنة واضحة من آراء هؤلاء القوم الذين حاولوا التهوين من شأن الفقه الإسلامي والطعن في مصادره النقلية والعقلية. وإذا كان الأمر كذلك فكيف تطوّر الفقه في عهد الدولة الأموية؟ هذا ما سنبحثه في المطلب التالي:

المطلب الثالث

الفقه في عهد الدولة الأموية

هذا عهد المتغيرات السياسية الكبرى في الدولة الإسلامية التي تحدّدت معالمها، وانتظمت مؤسساتها، واتسعت أراضيها، وتطوّرت قواعدها القانونية. وهو عهد الانشقاق السياسي الكبير الذي فرّق المسلمين أشتاتاً إلى يوم الناس هذا، ففيه نشأت الفرق الإسلامية السياسية كالشيعة والخوارج، وفي نهاية عهده ظهر المتكلمون، وتفتّح المسلمون على ثقافات وحضارات البلاد المفتوحة، والفلسفة اليونانية، والمدونات

الشرقية منها والغربية. وهو عهد إعصار لتكوين المدارس الفقهية التي لعبت دوراً رئيساً في تطوير الفقه إبّان الدولة العباسية. وهو العهد الذي ظهرت فيه نزعة الاجتهاد بالرأي وظهور مدرستي الحديث والرأي، وأخيراً هو العهد الذي كثر وظهر فيه وضع الحديث للنزاع السياسي المندلع بين الفرق المتصارعة على السلطة، ولظهور العصبية للجنس، وإطلال الشعوبية بوجهها القبيح، ولظهور فن القصص والوعظ، ولظهور أحاديث الترغيب والترهيب، ولموقف الدولة الأموية الرسمي من الدين.

والذي يهمنا في هذه الدراسة هو بيان آراء المستشرقين حول تطور الفقه الإسلامي في هذه المرحلة يعقبها تحاليل ونقد وردود عليها بعد الإشارة في ثنايا البحث على الخصائص التي يتميّز بها الفقه في هذه الحقبة التي نؤرخ لها.

فهذا المستشرق البريطاني المتخصص في علم اللاهوت وأستاذ الآرامية والسريانية بجامعة «برستول» «دي لاسي أوليري» يرى أن إبان قيام الدولة الأموية توارى فيها دين محمد إلى الوراء، وأصبح العربي يرى نفسه فاتحاً يحكم رعية، كما أصبح العرب بحكم كونهم حكاماً لسوريا، على اتصال بثقافة متطورة إلى حدٍّ بعيد استخدموها في بناء المجتمع والنظام الاجتماعي بشكل عام، وإنهم قد تأثروا بالحضارة الفارسية واليونانية[1].

وعندما يصل «أوليري» إلى أثر امتزاج الحضارة العربية بحضارات وثقافات البلاد المفتوحة على النواحي القانونية، فإنه يرى عدم وجود حدّ واضح بين القانون الديني والقانون المدني في العهد الإسلامي الأول، فكانت فروع القانون مختلطة مع بعضها، ضارباً المثل على ذلك بسورة «المائدة» التي تحتوي على عدة قواعد قانونية تتعلّق بالولاية، والإرث، والزواج، مواضيع أخرى قانونية مختلفة. ويرى أيضاً أن الأمويين لجأوا إلى توسيع الشريعة المقدسة بحيث تشمل المتطلبات الجديدة وذلك عن طريق إضافة عدد ضخم من الأحاديث المصطنعة التي تروي ما قاله النبي وما فعله في ظروف لم يشهدها مطلقاً[2].

ثم يستنتج في مقطع آخر أنه عندما نشأت مسائل جديدة في الأجيال اللاحقة لم

---

(1) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1972، ص 63 ـ 64 بتصرف كبير.
(2) المرجع السابق، ص 65 بتصرف.

يستشعر الناس أية صعوبة في قبول الافتراض الذي يقول: إن النبي كان يمكن أن يقبل بالحلول المعقولة والعادلة التي جاء بها المشرِّعون الرومان. ويختتم استنتاجه ذلك بقوله: «وهكذا فإن قسماً لا بأس به من القانون المدني الروماني قد دخل في الحديث النبوي»[1].

ويؤكد «أوليري» هذه الفرضية التعسفية عندما يستنتج أن الحكام والقضاة العرب لم يدرسوا القانون الروماني وإنما أخذوا بنصوصه بكل بساطة، كما وجدوها مطبقة في سوريا ومصر[2].

ونفس الرأي قال به «جولدزيهر» في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» حيث توسع في نقد الأحاديث النبوية واعتبر معظمها موضوعاً بأخرة لأسباب سياسية واجتماعية وخلقية وقد أوردنا آراءه حول هذا الموضوع بتفصيل كبير ورددنا عليها طبقاً لما وصلنا إليه من حقائق علمية في الجزء الأول من كتابنا.

أما صاحبنا «شاخت» فإنه كانت له اليد الطولى والقدم الراسخة في دراسة الفقه الإسلامي ومن هنا كان تركيزنا على إيراد حججه واستنتاجاته وافتراضاته، لاطلاع القرّاء عليها أولاً لأنها لم تترجم بعد إلى العربية ثم الرد عليها ثانياً طبقاً للمنهج الذي سلكناه في هذه الدراسة.

ففي كتابه «مدخل إلى الفقه الإسلامي» يخصص فصلاً كاملاً عن تطور الفقه إبّان عهد الدولة الأموية ويشير فيه إلى المتخصصين الأوائل في هذا العلم. وهو في هذا الفصل يستهل بقوله: إن بني أميّة لم يكونوا معارضين للإسلام كما أظهرهم المؤرخون العرب الذين دبجوا تواريخهم تحت سلطة وتأثير الدولة العباسية. ويصفهم بأنهم عكس ذلك عندما طوّروا في العقائد والشعائر الإسلامية التي لم يجدوا منها إلا عناصر بدائية أولية قليلة[3].

يعترف «شاخت» أن ما يهتم به الأمويون في المقام الأول لا يتعلق بالدين أو القوانين الدينية، ولكنهم اهتمّوا بإدارتهم السياسية المنظمة، والمركزية، والبيروقراطية المناقضة للفردية البدوية ولنظام حياة العرب القدماء. ومن هنا كان اتحاد الأفكار الدينية

---

(1) المرجع السابق، ص 65.
(2) المرجع السابق، ص 65.
(3) Schacht, Introduction, op. cit, p. 31.

الإسلامية مع الحكومة الأموية أدّت إلى خلق إطار جديد للمجتمع الإسلامي العربي يخالف ما تعارفت عليه القبائل العربية وما وجدوا عليه شعوب الأراضي المفتوحة على حدٍّ سواء. وفي هذا الإطار الذي وضعته الدولة الأموية بعد القضاء على الصعوبات الناجمة عن الخلافة يمكننا الأخذ بعين الاعتبار ولادة القانون الإسلامي، والإدارة الإسلامية والعدالة الإسلامية وأحكام القضاء الإسلامي[1].

يرى «شاخت» أن المهام الرئيسة للدولة الأموية تتمثل في محاربة الدولة البيزنطية وغيرها من أعدائها الخارجيين، وفي فرض الضرائب على سكان الأراضي المفتوحة، وتوزيع الغنائم سواء كانت نقداً أو عيناً على الفاتحين. وهكذا نجد النظام القانوني الأموي قد تمثّل جليًّا في القانون المالي وقانون الحرب باعتبارهما المصدرين الأساسيين للقانون الإداري الأموي. كما نظموا التركة التي لا وارث لها بحيث يعود ثلثاها إلى بيت المال[2].

ولكن الأمويين لم يعيروا اهتماماً «للقصاص» الذي نظّم أحكامه القرآن، وإن كانوا مضطرين إلى منع العودة إلى نظام الأخذ بالثأر الذي يهدّد الأمن الداخلي للدولة، ومع ذلك حاولوا تطبيق العقوبات المنصوص عليها في القرآن ولكنهم لم يفعلوا دوماً ذلك بحيث تتفق والقواعد المبثوثة في القرآن[3].

ويرى «شاخت» أن الأمويين ـ وبالتحديد «ولاتهم» ـ أخذوا على عاتقهم تعيين القضاة الإسلاميين. فوظيفة القاضي ظهرت إلى الوجود طبقاً للظروف الجديدة التي أملتها الفتوحات الإسلامية الواسعة، خاصة أن نظام التحكيم العربي القديم أصبح لا يتلاءم والوضع الجديد، وهكذا حلّ القضاة الإسلاميون محلّ المحكّمين الجاهليين؛ هذه الإجراءات رأت النور بظهور القاضي شريح شبه الأسطوري. فالرأي التقليدي يؤكد مع شيء من الاختلافات في التفاصيل أنه كان قاضي الكوفة. وتطابق نشاطه القضائي مع تأسيس وانتشار الإسلام، وأصبح وجهه الأسطوري علامة على الانتقال من النظام القديم إلى النظام الإداري الجديد للعدالة. نعم لقد حلّ القاضي محلّ المحكّم في كرسيّه وقضيبه، ولكنه يختلف عنه كذلك باعتباره ممثلاً للوالي. هذا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 31.

(2) Ibid, op. cit, p. 31.

(3) Ibid, op. cit, p. 32.

الوالي الذي يتمتع بسلطات واسعة في ولايته في النواحي الإدارية قاطبة، والتشريعية والقضائية دون تمييز بين هذه السلطات، وبصفته هذه فإنه بمكنته تفويض بعض سلطاته إلى «كاتب عدل» ألا وهو القاضي، ويحتفظ الوالي بحقه في مراجعة أي حكم أو إقرار يصدره القاضي كما يجوز له عزله أيضاً. وهؤلاء الولاة والقضاة هم الذين أطلق عليهم يوحنا الدمشقي «مشرِّعي الإسلام»[1].

ولا يطبق القضاء الإسلامي إلا على المسلمين، لأن أهل الذمّة من سكان الأراضي المفتوحة يتمتعون بقضائهم الخاص بهم طبقاً لانتماءاتهم الدينية.

وعندما غادر قضاة بيزنطة الأراضي المفتوحة مع بقية الموظفين الآخرين، فإن المسلمين أنشؤوا وظيفة إدارية شبه قضائية أطلق عليه «صاحب السوق» أو «عامل السوق» وهو مفتش الأسواق، وقد تغيّرت هذه الوظيفة في العصر العباسي، وأعطيت لها اختصاصات واسعة وأطلق على من يتقلّدها اسم «المحتسب» كما استقى المسلمون من النظام الساساني «كاتب المحكمة» الذي يعتبر مساعداً للقاضي، وهذه الوظيفة معروفة لدى المؤلفين القدماء[2].

يرى «شاخت» أن أحكام وقرارات القضاة المسلمين الأوائل قد كوّنت ما أطلق عليه «الفقه الإسلامي». ويؤكد «شاخت» أنه يعرف أسماءهم، ومطلع على أحكامهم وسير حياتهم إلا أنه يرى من الصعوبة بمكان التمييز بين الحقيقة والأسطورة. ويؤكد أيضاً أن القواعد القانونية المنتمية إلى القرن الأول الهجري نادرة ولا يمكن التأكد من صحتها خاصة أن بعضاً منها لا يمكن أن يرقى إلى الفترة المتقدمة طبقاً للمعايير اللاحقة التي أثبتت ذلك[3].

ويضرب «شاخت» أمثلة على كيفية تطوّر الفقه إبّان الدولة الأموية بتأثير الأحكام والقرارات القضائية ويصفها بأنها عبارة عن تطبيقات للعملية الشعبية والإدارية للحكومة الأموية. ويحدّد هذا التطور في كيفية تنظيم «حلف اليمين» كوسيلة إثبات، وتنظيم شهادة الشهود وكيفية سماعهم وردهم، ويرى أن هذه القواعد القانونية تطوّرت منذ بداية القرن الثاني الهجري. ويعتقد «شاخت» أن القضاة المسلمين الأوائل كانوا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 32.

(2) Ibid, op. cit, p. 32.

(3) Ibid, op. cit, p. 32.

يصدرون أحكامهم بناء على اجتهاداتهم وآرائهم الشخصية مستندين في ذلك إلى القواعد العرفية المطبقة، والتعاليم القرآنية والمصادر الدينية الأخرى المسموح بها. أما بالنسبة إلى تطبيق العرف في القضاء فإنه يراعى فيه العادات المتعارف عليها طبقاً لكل إقليم على حدة، الأمر الذي خلق نوعاً من الاختلافات القضائية. وبالرغم من أن النظام القضائي كان إسلامياً بطبيعته فإن المدارس الفقهية لم تعترف به كما هو مطبق على أرض الواقع، الأمر الذي أدّى إلى عدم تطور السوابق القضائية وحجية الأمر المحكوم فيه[1].

ويسهب «شاخت» في وصف تطور النظام القضائي الإسلامي الذي يراه وقد أصبح ناضجاً في نهاية القرن الأول الهجري بعد ظهور نظام «القضاة المتخصصين». ولكنه يعود فيؤكد أن القضاء المتخصص لا يعني أن من يزاوله قد تكوَّن فنيًّا في هذا المجال. ولكنهم كانوا من الذين يهتمون ببعض القضايا المطروحة فيفكرون فيها مليًّا في أوقات فراغهم سواء أكانوا منفردين أو بعد مناقشات حامية مع زملائهم الذين تشغلهم القضايا ذاتها. وكان الاهتمام الرئيس الذي يشغل بال هؤلاء القضاة «غير المهنيين» إبّان تلك الأجواء الثقافية والعقلية في نهاية الدولة الأموية هو فيما إذا كانت القواعد العرفية متطابقة مع النصوص القرآنية أو على الأقل بصورة عامة مع التعاليم الإسلامية. وكان القضاة في ذلك العهد من المهتمّين بالشؤون الدينية ومن الأتقياء، وكانوا يحاولون خلق نظام قضائي إسلامي عن طريق اجتهاداتهم الشخصية، وقد أدّى بهم هذا الاهتمام الديني إلى دراسة سائر المجالات المتعلقة بالأنشطة المعاصرة لعهدهم ومن ضمنها بطبيعة الحال «المجال القانوني» ليس فقط في القواعد الإدارية ولكنها تعدّت إلى التطبيقات العملية الشعبية. وهكذا درسوا كلَّ الاعتراضات الدينية الموجهة ضد بعض التطبيقات العملية المقبولة والمسلّم بها في المجتمع الإسلامي خاصة فيما يتعلق بالشعائر الدينية والأخلاق. وعادة ما يعدلون هذه التطبيقات أو يقرّونها أو يرفضونها جملة وتفصيلاً. وهكذا نجح هؤلاء القضاة في مواءمة هذه التطبيقات العملية الإدارية منها والشعبية إلى القواعد الإسلامية. ومن هنا تحوّلت هذه العادات الإدارية والشعبية عند نهاية الدولة الأموية إلى قانون إسلامي. وتطوّرت هذه العادات والتطبيقات بفضل الخلفاء وعلماء الدين، والقضاة والولاة إلى قواعد قانونية

---

(1) بتصرف كبير من عندنا .Ibid, op. cit, p. 33

إسلامية كتعبير عن المثل الديني الأعلى الذي واجه تلك التطبيقات العملية الإدارية منها والشعبية على حدٍ سواء[1].

ويفصل «شاخت» القول في التطبيقات العملية الإدارية والشعبية إبان الدولة الأموية والتي أدّت ـ حسب قوله ـ إلى تكوين الفقه الإسلامي في كتابه «أصول الشريعة المحمدية» وقد استغرقت دراسته ثلاثاً وثلاثين صفحة[2]؛ أشرنا إلى بعضٍ منها في المطلب السابق عندما تحدثنا عن حكم «الطلاق البات» في الشريعة الإسلامية. وقد حاول «شاخت» إيراد العديد من الأمثلة الفقهية التي أراد بموجبها بيان كيفية تحويل هذه التطبيقات العملية الشعبية منها والإدارية إلى قواعد قانونية إسلامية كان لها أبلغ الأثر في تكوين وتطوير الفقه الإسلامي.

ويمكن تلخيص آراء «شاخت» حول تحوّل التطبيقات العملية الشعبية إلى قواعد قانونية إسلامية في العصر الأموي إلى عدة نقاط تتناول الزواج والطلاق. أما فيما يخص الطلاق فقد سبق القول فيه في المطلب السابق كما أسلفنا القول. ولم يبق أمامنا إلا نظام الزواج الذي حاول «شاخت» بموجبه البرهنة على كيفية تحوّل هذا التطبيق الشعبي إلى نظام قانوني إسلامي. فهو يرى أنه طبقاً لنصوص القرآن إذا وقع الطلاق بين الزوجين قبل دخول الزوج بزوجته فإنها تستحق نصف المهر المسمى لها تطبيقاً للآية الكريمة ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ . . .﴾[3]. أما إذا حدثت خلوة صحيحة بين الزوجين فإن الزوجة تستطيع الادعاء بأن زوجها قد دخل بها وتستحق بالتالي المهر المسمى لها كاملاً. ويرى «شاخت» أن التطبيق القضائي في عهد بني أمية ذهب خلاف ذلك عندما رفض مروان بن الحكم أو أحد الولاة الذين كانوا قبله هذا الحكم[4].

يرى «شاخت» أن أهل العراق والمدينة ذهبا في هذا الموضوع لمصلحة الزوجة عندما قرّروا لها المهر كاملاً بمجرد الخلوة الصحيحة بين الزوجين. فقد استند أهل المدينة إلى ما أُثِرَ عن عمر وعن زيد بن ثابت. واستند أهل العراق إلى ما روي عن عليّ وابن مسعود.

---

(1) بتصرف كبير مع المحافظة على الفكرة. Ibid, op. cit, p. 33.

(2) Schacht, Origins, op. cit, pp: 190 - 213.

(3) سورة البقرة، الآية: 237.

(4) Schacht, Origins, op. cit, p: 193.

ويذهب «شاخت» إلى القول: إن قصة مروان بن الحكم عارضتها صورة أخرى مفصلة عن ذات الموضوع وذلك عندما استفتى مروان زيد بن ثابت عنها وقد أقنعه الأخير بضرورة الاعتراف بحق الزوجة في المهر كاملاً عندما يخلو بها زوجها خلوة صحيحة، وقد كان إسناد هذه الرواية عن ابن وهب، عن أبي الزناد عن والده، عن سليمان بن يسار. ويعلّق «شاخت» على هذا الإسناد الذي يعزّز واقعة ادعاء الزوجة في المهر بكامله إبان الخلوة بها أنه كان متأخراً عن زمن سليمان بن يسار[1].

أما المذهب المخالف الذي يرفض حق الزوجة في كامل المهر إبّان الخلوة بها فإنه لم يختف تماماً بل إنه اسْتُند فيه إلى ابن عبّاس وشريح، وأخذ به الإمام الشافعي.

وقد حاول «شاخت» أن يسند هذا الاختلاف إلى التطبيقات العملية الشعبية إبّان الدولة الأموية، كما حاول أن يرجع المحرمات بسبب الرضاع إلى هذه التطبيقات أيضاً[2].

ولكن الحقيقة خلاف ذلك، لأن اختلاف المذاهب حول هذا الموضوع لم يكن مرجعه تطور التطبيقات العملية الشعبية في العهد الأموي إلى قواعد قانونية إسلامية، ولكن سبب ذلك يعود إلى اختلاف الفقهاء في الاجتهاد طبقاً للمعايير التي أتينا على ذكرها. فالحنفية والحنابلة يوجبون المهر كله للزوجة في أثناء الخلوة الصحيحة بها سواء أحصل الاتصال الجنسي أم لم يحصل. بينما يرى المالكية والشافعية عدم تقرير المهر كله للزوجة في حالة الخلوة الصحيحة بدون اتصال جنسي، وهي في هذه الحالة لا تستحق إلا نصف المهر المسمى، ولكل حجّته، فالحنفية والحنابلة يستندون في رأيهم إلى الآيتين 20 و21 من سورة النساء لأن الله أوجب المهر كاملاً بعد إفضاء الزوجين بعضهما إلى بعض، ونهى عن أخذ أي شيء منه. كما استندوا في ذلك إلى ما رواه الدارقطني عن النبي أنه قال: «**من كشف خمار امرأته، ونظر إليها فقد وجب الصّداق، دخل بها أو لم يدخل**». واستدل المالكية والشافعة بالآية 237 من سورة «البقرة» التي أوجبت للزوجة في حالة الطلاق قبل المس نصف المهر، والمس هنا كناية عن الاتصال الجنسي، كما فسّروا «الإفضاء» في الآيتين 20 و21 من سورة «النساء» بالاتصال الجنسي لا بالخلوة، والرأي الراجح هو ما ذهب إليه الحنفية والحنابلة لقوة

---

(1) Ibid, op. cit, p. 194.

(2) Ibid, op. cit, p. 194.

الأدلّة التي استندوا إليها ولإجماع الصحابة والخلفاء الراشدين على ذلك[1].

أما بالنسبة إلى التطبيقات الإدارية التي تحوّلت طبقاً لرأي «شاخت» في العهد الأموي إلى قواعد قانونية إسلامية فإنه يعدد منها القوانين المالية، وقانون الحرب، والقانون الجنائي، وفروع القوانين الأخرى.

ونحن نورد لك مثالاً من كل فرع من فروع القانون حتى نبيّن لك تحليل هذا المستشرق ودفاعه عن وجهة نظره القائلة بتطوّر هذه التطبيقات الإدارية الأموية إلى قواعد قانونية إسلامية.

فبالنسبة إلى القوانين المالية يضرب «شاخت» مثلاً عن «زكاة الخيل». فهو يرى أن الإدارة الأموية قرّرت فرض الزكاة على الخيل، وقد قبلت سوريا والعراق هذا القرار ورفضته المدينة بعد تردّد، وكلٌّ استند إلى الأحاديث النبوية لتعزيز وجهة نظره.

فقد روي عن مالك، عن الزهري، عن سليمان بن يسار أن الخليفة عمر كان معارضاً لفرض الزكاة على الخيل، ولكن نظراً لإصرار السوريين على دفعها فقد وافق على ذلك شريطة أن تصرف محليًّا.

وروي عن الشافعي، عن ابن عُيَيْنَة، عن الزهري، عن شعيب بن يزيد أن عمر قد فرض زكاة الخيل، وهكذا ظهر الزهري في إسناد كلا الحديثين.

وروي في الموطإ عن مالك، عن عبد اللّه بن دينار، عن سليمان بن يسار، عن عراق بن مالك عن أبي هريرة عن النبي أنه لم يقرّر فرض الزكاة على الخيل.

ثم روي عن مالك، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عامر بن حزم عن أبيه أن عمر بن العزيز وجّه تعليمات مكتوبة إلى عمّاله بعدم فرض الزكاة على الخيل، ويرى «شاخت» أن هذا الحديث بإسناده يحاول أن يطوع سلطات خليفة أموي ضد التنظيمات الأموية[2].

ويرى «شاخت» أن المدرسة العراقية ـ طبقاً لرأي أبي حنيفة ـ قبلت الزكاة على الخيل، ولكن الشيباني الذي بحث تأثير الحديث المروي والذي ظهر في المدونات القديمة قد غيّر من مذهبه[3].

---

(1) زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية، المرجع السابق، ص 258.

(2) Schacht, Origins, op. cit, p: 199.

(3) Ibid, op. cit, p. 199.

يرى شاخت أن الإدارة الأموية دأبت على اقتطاع ضريبة الزكاة من أعطيات الحكومة، وإن الإمام مالكاً استند إلى رواية الزهري بأن معاوية أول من فعل ذلك. أما في العراق فإن هذا الإجراء قد نسب إلى عبد اللّه بن مسعود، ولكن هذا التطبيق العملي رفضته كلا المدرستين لأسباب نظامية، فالزكاة لا تستحق إلاّ بعد مرور سنة وبدون انقطاع من ملكيته الشيء المراد دفع الزكاة عنه، وهذا السبب نصّ عليه العراقيون صراحة، واعتمده أهل المدينة ضمناً للإسناد المروي عن مالك عن نافع عن ابن عمر. وقد فنّد المدنيون الحجج التي يمكن إيرادها لمصلحة هذا الإجراء استناداً إلى أن عثمان اقتطع من العطايا فقط للزكاة الواجبة على ممتلكات أخرى بناء على قرارات المستفيد وقد نسب هذا الإجراء إلى الخليفة أبي بكر طبقاً للحديث الذي رواه مالك، عن محمد بن عقبة الذي استشار قاسم بن محمد عن اقتطاع الزكاة من العطايا، فاستشهد قاسم بفعل أبي بكر الذي ذكر أنه اتخذ نفس الإجراء المذكور. ويرى «شاخت» أن ذلك يمكن تحديده في الجيل السابق للإمام مالك عندما كان القرار الحقيقي لا يزال محل شك[1].

أما بالنسبة إلى قانون الحرب فإن «شاخت» يضرب المثل بسياسة الدولة الأموية المتمثلة في منع الفاتحين من إفساد وتخريب الأراضي المفتوحة عمداً، وهذه السياسة معروفة لدى الأوزاعي وأبي يوسف. ولتبرير هذه السياسة الأموية فقد نُسِبَ إلى أبي بكر إعطاؤه مثل هذه التعليمات إلى يزيد بن أبي سفيان عندما أرسله على رأس فرقة من الجيش إلى سوريا. وقد اعترف المذهب السوري بهذه الإجراءات العملية الأموية ولكن ابن حنبل اعتبر أن ما نسب إلى أبي بكر في هذا الصدد كان من اختراع السوريين[2].

إلاّ أن تخريب أراضي العدو من جهة أخرى يمكن إيجاد سند لها في الآية الخامسة من سورة الحشر: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِىَ ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾[3] وهو الأمر الذي يناقض ما ذهب إليه أبو بكر ويناقض الأحاديث التاريخية المروية عن الرسول. غير أن السوريين اعتبروا حديث أبي بكر القاضي بمنع

---

(1) Ibid, op. cit, p. 200.

(2) Ibid, op. cit, p. 204.

(3) سورة الحشر، الآية: 5.

تخريب أراضي العدو كتفسير للآية 205 من سورة البقرة لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[1]. ويرى «شاخت» أن القضية ما دامت متعلقة بحديث الرسول الذي كان من عادته مهاجمة أعدائه عند الفجر وكان يتريّث قبل الهجوم فإذا سمع مؤذن الصلاة في معسكر الأعداء أجّل الهجوم وإذا كان العكس هاجم العدو بلا هوادة. ويقول «شاخت» ما دام فعل الرسول قد تناقض مع الآية 205 من سورة البقرة فلا بد من أن يكون هناك تغيير في هذا الحكم[2].

وهكذا لم يقيّد المدنيون حظر تخريب أرض العدو بناء على تلك الأحاديث الحديثة وكذلك فعل العراقيون ممثلين في أبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني، ومع ذلك فإن بعض العراقيين قد شاركوا السوريين في رأيهم، أما سفيان الثوري فإنه قال لو لم يكن هناك حديث أبي بكر فإنه لا يعارض في قطع أشجار العدو[3].

ونحن نرى في هذه القضية أنه لم تكن هناك تطبيقات إدارية أموية حول منع تخريب البلاد المفتوحة قد عارضت ما فعله الرسول أو ما أوصى به أبو بكر أحد قوّاده أو عارضت الآية 205 من سورة البقرة. ولكن عُرف عن النبي نصحه لجيشه بعدم التعرّض للنساء والأطفال والشيوخ، وعدم تخريب الأشجار إلاّ للضرورة الحربية القصوى، وأن الآية 205 من سورة البقرة نزلت في شأن بني النضير الذين خانوا الرسول ونقضوا العهد الذي أبرموه معه، وحاولوا اغتياله، فحاصرهم وقاتلهم ولكنهم استماتوا في الدفاع عن حصونهم فأمر الرسول بقطع نخلهم وتحريقه وكان عزيزاً على قلوبهم حتى يستسلموا، وكان لهذا الإجراء أثره الفعال عندما نزلوا على حكمه وطلبوا منه النهي عن الفساد مقابل أن يعطوه ما سأل ويخرجوا من المدينة فقبل رسول الله ذلك[4].

وهذه الواقعة لا يمكن اعتبارها قاعدة قانونية تطبق على المحاربين كافة وإنما شرعت لأمر وقتي أملته ظروف معيّنة. والدليل على ذلك أن الرسول كان ينهى عن

---

(1) سورة البقرة، الآية: 205.

(2) أ ـ Schacht, Origins, op. cit, p: 204.

ب ـ وانظر كذلك نفس المرجع الذي أشار فيه إلى هجوم الرسول على أعدائه إذا لم يسمع مؤذن صلاة الصبح في معسكرهم، ص 145.

(3) Schacht, Origins, op. cit, p: 205.

(4) الواقدي، المغازي، عالم الكتب، الجزء الأول، ص 373.

الفساد وقتل النساء والذراري. إضافة إلى أن الخليفة أبا بكر لما تولّى أمر المسلمين أمر أسامة بقيادة الجيش الذي أمَّره عليه الرسول حال حياته، وشيّعه ماشياً خارج المدينة قائلاً لهم: «ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلاّ لمأكلة...»[1].

وهكذا فإن ما طبّقه الأمويون في هذا الشأن لم يكن وليد تطبيقاتهم الإدارية الصرفة كما أراد شاخت ذلك ولكنهم اقتدوا بفعل الرسول وأبي بكر وما نصّت عليه التعاليم الإسلامية من عدم الإفساد في الأرض.

أما بالنسبة إلى القوانين الجنائية فإننا نورد مثالاً واحداً من الأمثلة التي ساقها «شاخت» للتدليل على أن التطبيقات الإدارية الأموية انقلبت إلى قواعد قانونية إسلامية وهو أن الدولة الأموية جرت على عدم تطبيق الحدّ على مسلم إذا كان في أرض العدو خوفاً من فراره إليه. ولكن «الأوزاعي» يناقض هذا التطبيق من حيث تفاصيله، ويظهر أنه قد صادق على التطبيق العملي ولكنه جعله أكثر مثالية: أما الإمام أبو حنيفة فقد وضع نظرية نظامية يبيّن فيها كيفية تطبيق الحدود وسريانها من حيث المكان. وقد استند في ذلك إلى تطبيقات عملية قديمة ذهبت إلى الحد من تطبيق الحدود. أما أبو يوسف والشيباني فإنهما يستندان في ذلك إلى عمل الصحابة وما نُقِلَ عن الرسول بالخصوص. وكان إسنادهم عراقيّاً سوريّاً على حدٍّ سواء. غير أن أهل المدينة لا يعترفون بهذا الإجراء الذي يعطّل الحدود في أرض العدو. ولكن الإمام مالكاً تنازل شيئاً ما عن هذا الرأي حينما خوَّل لقائد الجيش إمكانية تأجيل تطبيق الحدّ عندما يكون قد توغّل في أرض العدو. وقد ذهب «الأوزاعي» إلى هذا الرأي ويرى أنه من الطبيعي أن تطبق الحدود في الجيش من قِبَلِ قادته حتى من ذوي الرتب البسيطة، ولكن أبا حنيفة ـ طبقاً لنظريته المبنيّة على الرأي ـ يعطي هذا الحق للقاضي دون سواه. ويعتبر «شاخت» أن هذا المثال عبارة عن نموذج واضح لنمو الفقه خارجاً وبعيداً عن التطبيقات القديمة[2].

ونحن لا نشاطر «شاخت» في استنتاجاته. لأن هذا المثال لا يدل على نمو

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، طبعة دي خوييه، ج4، ص 1850.

(2) Schacht, op. cit, p: 201.

التطبيقات الإدارية الأموية إلى قواعد قانونية، ولكن لأن هذا الحكم معروف في النظرية القديمة طبقاً لوصفه. فقد ورد عن الرسول نهيه عن إقامة حدّ السرقة في الغزو أو السفر. ولكن بعد وفاته جدّت حوادث جديدة من هذا القبيل لم يرد فيها نصّ صريح عنه. فانتهى الصحابة إلى عدم إقامة أي حدّ في أرض العدو قياساً على تعطيل حدّ السرقة في مثل هذه الظروف. واشتركوا جميعاً في أن علّة التأجيل في إقامة الحدود في أرض العدو هو دفع الضرر الذي قد يلحق بالمسلمين. فبعضهم يرى أن الضرر قد يتمثل في ارتداد المقام عليه الحد عن الإسلام فيلتحق بالعدو، وفي هذا قال أبو يوسف: «لا ينبغي أن تقام الحدود في المساجد ولا في أرض العدو، وبلغنا أن عُمَرَ رضي الله عنه، أمر أمراء الجيوش والسرايا ألاّ يجلدوا أحداً حتى يطلعوا من الدرب قافلين، وكره أن تحمل الحدود حمية الشيطان على اللحوق بالكفار»[1]. وبعضهم الآخر يرى أن الضرر الذي سيلحق بالمسلمين عند إقامة الحدّ في أرض العدو قد يتمثّل في ضعفهم أمام عدوّهم وطمعه فيهم إذا رآهم يقيمون الحدّ على أميرهم، وهم يشيرون هنا إلى واقعة الوليد بن عقبة عندما شرب خمراً مسكراً فطلب الناس من ابن مسعود وحذيفة بن اليمان إقامة الحدّ عليه فرفضا لأنهم بإزاء العدو فيطمع فيهم[2].

وهكذا ترى أن هذا الحكم ليس تطبيقاً إداريّاً للدولة الأموية، وليس تطويراً لهذه الإجراءات العملية حتى أصبحت قواعد قانونية. ولكنه تقرّر منذ عصر النبي والصحابة، وعملوا به، إلاّ أن الفقهاء المتأخرين قد اختلفوا في تفصيلاته حينما تطوّر الفقه واتسع مجال الجدل والمناظرة، ووضعت القواعد الفقهية لسائر الأحكام بتفصيلاتها نظراً لاتساع الثقافة الإسلامية وغناها بالمصطلحات الفنية والآراء المذهبية.

وإذا كنا قد حاولنا تتبع آراء «شاخت» في هذا السياق وقدمنا الردود التي نعتقدها مقنعة على بعض شبهاته، فإننا لا نشاركه الرأي كذلك في العديد من الاستنتاجات التي وصل إليها ولعلّ أهمها ما أراد البرهنة عليه من أن معظم الأحاديث النبوية كانت موضوعة، وقد وضعت بأخرة لأسباب سياسية أو شعوبية أو قصصية أو وعظية. وأن معظم الأحاديث المنظمة للقواعد القانونية في مختلف فروع القانون لم تكن معروفة حوادثها زمن الرسول، ولكنها وضعت بأخرة لمواجهة الحوادث والنوازل الجديدة

(1) أبو يوسف، الخراج، المرجع السابق، ص 212.
(2) الرد على سير الأوزاعي، طبعة أولى، حيدر آباد، ص 81.

ونسبت إلى الرسول لإضفاء الشرعية الدينية عليها. ونحن لا نود الرد تفصيلاً على هذه الشبهة الخطيرة لأننا فعلنا ذلك تفصيلاً في ثنايا الجزء الأول من كتابنا.

فلو تركنا «شاخت» واستعرضنا آراء «كولسون» حول تطوّر الفقه إبان الدولة الأموية لرأيناه لا يبتعد كثيراً عما سطّره أستاذه «شاخت». ويرى أن الأساس الحقيقي لسياسة الدولة الأموية يتمثل في الاحتفاظ بالأنظمة الإدارية المطبقة في البلاد المفتوحة، وهكذا كان الوضع القانوني لأهل الذمة عند الأمويين مطابقاً لوضع الأجانب في الأمبراطورية البيزنطية. ومن ثمّ فرضت الجزية على أهل الكتاب مقابل حمايتهم مع احتفاظهم بنظامهم القضائي الخاص بهم. ويرى «كولسون» أنه وإن كان أساس هذه المعاملة معمولاً به إلى ما قبل العهد الأموي إلاّ أنهم فصلوا فيه القول تفصيلاً وبذلك أصبحت هذه التنظيمات تنسب إليهم[1].

وأعاد «كولسون» ما ذهب إليه «شاخت» من استعارة الأمويين لوظيفة «مفتش السوق» من الإدارة الرومانية الذي كان يهتم بالأسواق والمكاييل والموازين والتي تطوّرت بعدئذٍ حتى أصبحت وظيفة إسلامية خالصة هي وظيفة «الحسبة» وهي التي يكون من اختصاص القائم بها المحافظة على الآداب العامة والأخلاق الدينية. والذي يهمنا من كلام «كولسون» أن الأمويين قد تأثروا في المواضيع التشريعية بالعناصر الأجنبية ولم يكن ذلك مقتصراً على بعض المصطلحات القانونية مثل «التدليس» الذي أخذه العرب من اليونانية ولكنه تعدّى إلى بعض فروع القانون الأخرى كـ«الوقف» الذي يرى أن نظامه مستمد من نظيره البيزنطي «Piae Causae». كما تسلل إلى الفقه الإسلامي بعض القواعد القانونية الفارسية والرومانية على حدٍّ سواء حتى استطاع الفقه الإسلامي استيعاب هذه القواعد جميعاً في منتصف القرن الثامن الميلادي[2].

واستعرض كولسون وظيفة القاضي واختصاصاته واختلاط عمله بالوظائف الأخرى، وهو لم يأت بجديد عما سطره «شاخت» في هذا الصدد فلا داعيَ لتكرار كلامه. ولكنه يشير في سياق كلامه إلى أنه بالرغم من تبعية القضاة للسلطة السياسية الأموية فإن الخلفاء الأمويين وولاتهم كانوا بصورة عامة يتركون الحكم في القضايا

(1) Coulson; A history of islamic law; op. cit, p. 27.
بتصرف كبير ودونما ترجمة حرفية.

(2) Ibid, op. cit, p. 28.

المختلفة طبقاً لاجتهادات قضاتهم. وقد أدّى ذلك إلى نتيجة هامة هي غلبة الاتساق والوحدة في مجال القانون العام الذي كان موضوعاً للتنظيم من جانب الحكومة المركزية، بينما غلب طابع التنوّع والاختلاف في مجال القانون الخاص[1].

ويرى «كولسون» أن سبب الاختلاف يرجع إلى عاملين أساسيين **أولهما**: تطبيق القضاة للأعراف المحلية التي تختلف بداهة من إقليم إلى آخر. ففي المدينة مثلاً يكون عقد الزواج عن إطلاقات أعضاء الأسرة من الرجال باعتبارهم أولياء للناس. أما في الكوفة فقد أجيز للمرأة أن تعقد زواجها بنفسها دون تدخل من وليّها. **وثانيهما**: عدم قيام السلطة الأموية بتوحيد الأحكام القضائية وعدم أخذها بنظام السوابق القضائية، وكان كل قاض يحكم بما يؤدي إليه اجتهاده ويمليه عليه ضميره فاختلفت الأحكام طبقاً لاجتهاد القضاة كما لم يكن هناك قضاء متدرّج على مختلف درجاته لتوحيد أحكامهم[2].

ويرى «كولسون» أن النصوص القرآنية لم تقدم أرضية صالحة لتوحيد الأحكام القضائية الناتجة عن اجتهادات القضاة الشخصية لأنها محدودة من جهة ولأن تأويلها يختلف من قاض إلى آخر طبقاً لاجتهاده الشخصي وحسن فهمه للنصوص من جهة أخرى. وهكذا أدّى تطبيق نصوص القرآن إلى الخلاف في الأحكام القضائية بدلاً من أن يحدّ منها باستثناء القواعد الواضحة والرئيسة منها[3].

وأورد «كولسون» مثالين ليدلّل بهما على هذا الاختلاف الناشئ عن تفسير القرآن وتأويله؛ أولهما يتعلق بحق المبتوتة في السكن والنفقة أو حقها في السكن فقط وهو المثال الذي أورده «شاخت» ولا داعيَ لتكراره هنا.

أما في المثال الثاني الذي أورده «كولسون» لكي يوضح به اختلاف الرأي بين القضاة وفي الإقليم الواحد حول تعيين المضامين القانونية للأوامر الأخلاقية الواردة في القرآن ما أمرت به الآيتان 214 و236 من سورة «البقرة» الأزواج بتمتيع مطلّقاتهم طبقاً لقدراتهم المالية. فذهب قاضي مصر «ابن حجيرة» الذي تولّى القضاء في هذا القطر أربعاً وستين سنة بأن هذه المتعة واجبة على الأزواج طبقاً لصريح النص القرآني وحدد

(1) Ibid, op. cit, p. 30.

(2) Ibid, op. cit, p. 30.

(3) Ibid, op. cit, p. 31.

قيمتها بثلاثة دنانير، وأمر «صاحب الرواتب» أن يستقطعها مباشرة من مرتّب الزوج. ولكن عندما تولّى «عتبة بن نمير» قضاء مصر في فترة لاحقة رأى أن المتعة ليست ملزمة قانوناً على الزوج وأوكله في ذلك إلى ضميره وخلقه، وهكذا لم يحكم على زوج بدفعها إلى مطلّقته لأنه رآها ليست ملزمة له من الناحية القانونية. ولكنه ردّ شهادة هذا الزوج لأنه رآه ليس أهلاً للشهادة عندما رفض دفع متعة مطلّقته[1].

وأخيراً يرى «كولسون» أن القضاة في آخر العصر الأموي لم يعودوا محكمين رسميين فحسب، وإنما أصبحوا فرعاً أساسيّاً من فروع الجهاز الإداري، كما أنهم لم يعودوا متقيدين بأحكام القوانين العرفية، بل أصبحت أحكامهم وقراراتهم هي المسيطرة على هذا القانون، وحاولوا إخضاع هذه القوانين العرفية لظروف مجتمعهم المتغيّر. وضرب «كولسون» مثالاً على ذلك بالحكم الذي أصدره أبو خزيمة قاضي مصر من سنة 716 إلى 769م في قضية فتاة أنكحها عمها دون موافقة بعض أبناء قبيلتها من بني عبد كلال، وطلبوا فسخ الزواج على أساس عدم الكفاءة، وقد كان ذلك سبباً لفسخ عقد الزواج، إلاّ أن أبا خزيمة رفض دعوى المدّعين استناداً إلى ولاية عمّها عليها عندما تنازل عن شرط الكفاءة، وهكذا أصبحت الأسرة تحلّ محل القبيلة باعتبارها الوحدة الأساسية للمجتمع، وطرح القاضي القانون العرفي القديم الذي كانت تمارسه القبيلة بأسرها في هذه الأحوال[2].

وهنا يعترف «كولسون» بخضوع القوانين العرفية وتطويعها لتتناسب والتشريع القرآني مختلطة بالتطبيقات العملية الأموية وممتزجة ببعض عناصر النظم القانونية الأجنبية.

كما اعترف كذلك بأن السلطة الأموية قد عبّرت عن حرصها على تطبيق الأحكام القرآنية، وضرب مثلاً على ذلك بما قام به «يونس بن عطية» عندما عيّن قاضياً لمصر عام 704 ميلادية، وكيف أنه قد ترك أثراً طيباً في نفس الوالي عندما استدعاه مع غيره من العلماء لمناقشته الحقوق الشرعية للمطلّقة في أثناء عدّتها. ويختتم «كولسون» هذا الفصل الذي خصصه لتطور الفقه إبّان الدولة الأموية بقوله: «إن التغييرات المفاجئة التي لحقت بالمجتمع العربي الإسلامي عزّ نظيرها في التاريخ خاصة أنه لم يكن

---

(1) Ibid, op. cit, p. 32.

(2) Ibid, op. cit, p. 34.

مستعدًا لاستيعابها والتعامل معها، غير أن ما حققه الأمويون من التنسيق الدقيق بين مصادر التأثير المتنوعة في الميدان الفقهي كان إنجازاً حقيقياً. وتحت ضغط الأحداث تدافعت المشكلات وتحدّدت أمام النظر المنهجي بسرعة بالغة. وكان من الضروري أن ترتكز حلول هذه المشكلات على المتطلبات الملحّة للواقع العملي. لقد كانت مهمة الأمويين إنشاء نظام عملي لإدارة القانون، لا إقامة علم فقهي، وقد نجحوا في هذا العمل بلا جدال»[1].

ونحن عند عرضنا لآراء المستشرقين لا نبتغي بالضرورة الرد عليها ودحضها. لأننا لا نفعل ذلك إلاّ إذا شعرنا بأن الأمر يستحق ذلك. إذ إن هدفنا من هذه الدراسة ليس دحض آراء المستشرقين فقط ولكننا نريد إطلاع القرّاء المسلمين عليها وبيان مناهجهم وكيفة تفكيرهم ومعالجتهم للقضايا الإسلامية، فإذا كانت تلك المعالجة سليمة خالية من الغرض والهوى وسوء النيّة فإننا نوردها كما هي ولا نلزم أنفسنا بإهمالها أو التغاضي عنها لأن هذه الدراسة في حقيقة أمرها انعكاس لآراء المستشرقين حول الموضوعات التي اخترنا التعرّض إليها، فإذا كانت هذه الآراء علمية قدمناها للقارئ بلا معقبات عليها، وإذا كانت عكس ذلك تكون مهمتنا دحضها وتحليلها والرد عليها بعد استعراضنا لها.

ونحن بعد أن عرضنا عليك آراء «كولسون» حول تطور الفقه الإسلامي في عصر الدولة الأموية نلمس العديد من الجوانب الإيجابية فيها والتي نوافقه عليها حالة كونها تعكس الحقيقة العلمية التي نبحث عنها. ولكن هناك العديد من الهنات والشبهات التي يجب علينا الرد عليها ودحضها منها قوله: إنه بعد انتهاء حكم الخلفاء الراشدين تدافعت الأحداث لتفسح الطريق إلى تلك المتغيرات العميقة التي أصابت الروح الإسلامي فأخذت قوة الدين الذاتية وأثر الرسالة الإسلامية المتميّز في الضعف والوهن، وعادت قيم الحياة القبلية تؤكد نفسها من جديد[2].

هذا الاستنتاج ليس صحيحاً من الناحية العلمية فلم تضعف قوة الدين الذاتية وأثر الرسالة الإسلامية في عهد بني أمية، والذي حصل عكس ذلك لأن الفتوحات الكبيرة التي نشرت الدين شرقاً وغرباً لم تحدث إلاّ خلال هذا العهد، وإن ظهور التقاة والزهاد

(1) Ibid, op. cit, pp. 34 - 35.

(2) Ibid, op. cit, p. 27.

والعلماء الذين أثروا الفقه الإسلامي حصل في هذا العهد أيضاً. وإن تقعيد القواعد الفقهية، وشرح وتأويل الآيات القرآنية، وتدوين السنّة وغربلة صحيحها من موضوعها لم يحدث إلاّ إبان هذا العهد. وإن الاجتهاد بالرأي الذي حتمته ظروف الفتح، ومواجهة الحوادث المستجدة لم يتبلور ويأخذ طابعه القانوني إلاّ في هذا العهد. وإن قيم الحياة القبلية العربية لم تؤكد نفسها من جديد ولكنها اختفت تدريجيّاً وحلّت محلها الدولة الأموية المركزية التي بسطت سلطانها على العرب والبلاد المفتوحة بحيث اختفى مفهوم القبيلة الضيق من الأذهان. وإذا كان المؤرخون الغربيون يعتقدون أن الدولة الإسلامية كانت دولة عنصرية لاعتمادها على العرب دون سواهم، فهو أمر يحتاج إلى نظر ومراجعة. وإذا كان هذا الادعاء صحيحاً من الناحية الجدلية فإنه لا يمكن اعتباره دليلاً على ظهور قيم الحياة القبلية من جديد لأن مفهوم الدولة بمعناها الحديث قد تبلور جليًّا إبان هذا العهد واختفت في ظلِّها جميع المعايير القبلية التي كانت واضحة في العهود التي سبقتها. وإذا كان المستشرقون يقصدون من وراء هذا الادعاء ذلك النزاع السياسي الذي نشب بين العرب بعد مقتل عثمان والذي أدّى إلى ظهور الفرق السياسية الإسلامية فإن هذا الانشقاق لم يتخذ الطابع القبلي، ولكنه اتخذ المعايير الدينية والخلقية سبيلاً له، بحيث نرى الأب في فرقة والابن في فرقة أخرى مناوئة له، وأكبر دليل على صحة قولنا أن فرقة الخوارج لم تنتمِ إليها قبيلة معينة ولكنها كانت خليطاً من جميع القبائل والذي جمع المنتسبين إليها عقيدتهم الدينية المرهفة، وروحهم الديمقراطية وتمسكهم بالمبادئ التي دافعوا عنها حتى الموت. كما أن فرقة الشيعة ضمّت في صفوفها العرب من قبائل مختلفة والفرس وغيرهم من الأعاجم ولم تسيطر عليها قبيلة واحدة معيّنة.

أما ما ذهب إليه «كولسون» من قيام الأمويين بإخضاع قواعد الدين لأهوائهم السياسية، فهو كلام مرسل لا دليل يسنده، فلا هذا المستشرق قدم لنا الأدلّة العلمية التي تؤيّد وجهة نظره، ولا غيره من المؤلفين قدموا لنا ذات الأدلّة والحجج لأن هذه الأحكام التعسفية أطلقها المؤرخون الذين دبجوا كتاباتهم في ظل الدولة العباسية التي كانت مناوئة للدولة الأموية وقامت على أنقاضها، ونكلت برجالها، وشوّهت تاريخها ونسبت لها الصحيح والباطل. ونحن لم نعثر في قراءاتنا المتعددة والطويلة لكتب التاريخ على قيام خلفاء بني أمية بأمور عامة تتناقض مع أوامر الدين. بل إننا استطعنا البرهنة في الجزء الأول من كتابنا على عدم صحة ما نسب إليهم في هذا المقام عندما

ناقشنا «جولدزيهر» في تقريراته حول هذا الموضوع عندما أشار إلى تطور السنّة في عهد الدولة الأموية. وقد ضربنا أمثلة كثيرة دللنا بموجبها على احترام حكام هذه الدولة لأوامر الدين، وتقوى بعض خلفائها، وتضلعهم في العلوم الشرعية، ونشرهم للفتوحات الإسلامية، وتعزيزهم للدين في جميع أرجاء المعمورة. ونحن إذ فعلنا ذلك لم يكن غرضنا إلاّ إبراز الحقيقة العلمية، لأننا نعيش في عصر أصبح الحكم فيه على هذه الأمور من مخلفات التاريخ التي لا نتأثر بها طبقاً لأهوائنا أو مشاربنا أو ميولنا الذاتية.

عندما تحدث «كولسون» عن أسباب اختلاف الفقهاء في مجال القانوني الخاص أرجعها إلى سببين أساسيين هما اختلاف الأعراف المحلية التي طبقها القضاة طبقاً لعرف كل إقليم، وعدم توحيد الأحكام القضائية في عهد الدولة الأموية.

ولعلّ السبب الأول هو الذي يدعو إلى الجدل والمناقشة. ذلك أن عمل القضاة لم يقتصر على تطبيق الأعراف المحلية التي تختلف من إقليم إلى آخر فأدت إلى الاختلاف في الأحكام. لأن هؤلاء القضاة ـ الذين لم تختلط أعمالهم بالاختصاصات الإدارية الأخرى كما زعم «كولسون وشاخت» ـ كانوا يطبقون القرآن في الدرجة الأولى باعتباره المصدر التشريعي الأول للمسلمين في هذا العهد كما كان حاله في العهود السابقة له، خاصة وأن تطبيق نصوصه أصبحت سهلة ميسورة بعد أن جمعه المسلمون في مصحف واحد زمن الخليفة عثمان. ولكن ربما يكون الاختلاف قد حصل في تفسير وتأويل بعض آيات أحكامه فأدّى ذلك إلى الاختلاف في الأحكام. وقد ضربنا أمثلة كثيرة في هذا الصدد. وهذا يدل على أن هذا المصدر هو المرجع الأساسي الذي يعتمد عليه القاضي المسلم. فإذا لم تسعفه النصوص القرآنية التجأ إلى السنّة باعتبارها المصدر الثاني للفقه خاصة أن الخليفة الأموي «عمر بن عبد العزيز» أمر بتدوين السنّة طبقاً للروايات الشائعة التي تنسب إليه هذا العمل، فكتب إلى عامله بالمدينة أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم أن ينظر ما كان من حديث رسول الله أو سنّته فيكتبه فإنه خاف دروس العلم وذهاب العلماء[1]. وهكذا ظهر إلى حلبة الميدان «ابن شهاب الزهري» الذي كتب السنّة ودوّنها في قصة طويلة تعرّضنا لها هي الأخرى في الجزء الأول من كتابنا. وبذلك أصبحت السنّة المصدر الثاني للتشريع والقضاء في هذا العهد.

(1) محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 124.

وبجانب هذين المصدرين التشريعيين كان القضاة يلتجئون إلى الاجتهاد الشخصي في القضايا المطروحة أمامهم والتي لا يوجد نصّ صريح في القرآن أو السنّة يحكمها. وكان اجتهادهم يستند إما إلى الإجماع الذي قد طبق فعلاً في هذا العصر وإن كان لم يعرف بعد بهذا الاصطلاح من الناحية الفنية، وإما إلى القياس الذي هو الاجتهاد بعينه وذلك طبقاً للمناهج التي قررها علماء المسلمين في الخصوص. وكان من الطبيعي أن يختلف العلماء والقضاة في اجتهاداتهم الشخصية وذلك نظراً لظهور نزعة المحدثين ونزعة أهل الرأي، فكان أهل المدينة يستندون إلى الحديث وإن كانوا لم يهملوا الرأي بتاتاً، وكان أهل العراق يستندون إلى الرأي مع أنهم لم يهملوا الحديث أيضاً.

ولم تكن الأعراف المحلية التي ركز عليها المستشرقون مصدراً تشريعيّاً رئيساً بأي حال من الأحوال في هذا العهد، وكان القضاة يلتجئون إليها في القضايا التي لا علاقة لها بالأمور الدينية. وآية ذلك أن المثال الذي ضربه «كولسون» حول هذا الموضوع والمتعلّق بضرورة حضور الولي في عقد زواج المرأة من عدمه والاختلاف فيه بين أهل المدينة وأهل العراق، لم يكن مرجعه تطبيق الأعراف المحلية، ولم تكن المرأة في المدينة مضطهدة وخاضعة لقيم المجتمع القبلي الضيقة والغريبة والخانقة بعكس حالتها في العراق الذي تسود فيه النظرة الإنسانية المتفتحة نتيجة غلبة الطابع الفارسي عليها. ولكن هذا الاختلاف يرجع إلى تفسير نصوص القرآن والسنّة. وآية ذلك أن المالكية والشافعية والحنابلة لا يقرّون للمرأة مهما كانت أن تتولى عقد زواجها ولا زواج غيرها، وإنما الذي يقوم به هو الوليّ، وحجتهم في ذلك الأحاديث النبوية الكثيرة التي وردت في هذا الموضوع منها قوله عليه السلام: «**لا نكاح إلا بوليّ، وأيما امرأة تزوجت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل... فإن لم يكن لها وليّ فالسلطان وليّ من لا وليّ له**». وقوله عليه السلام: «**لا تزوِّج المرأة المرأة، ولا تزوِّج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوِّج نفسها**»[1].

وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف إلى عكس الرأي السابق وحجتهما في ذلك ما روي عن الرسول أيضاً من الأحاديث من قوله عليه السلام: «**الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها، وإذنها صماتها**». واستندا كذلك إلى إعمال الرأي

(1) زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص207.

والقياس عندما قررا أن المرأة البالغة العاقلة لها أن تتصرّف في مالها بسائر التصرّفات المالية من بيع وإيجار ورهن وغيرها فيكون لها كذلك أن تتصرّف في نفسها بالزواج، لأن الكل حق خالص للمرأة[1].

ونحن نرى أنه مهما كانت صحة هذه الأحاديث من عدمها فإن كلا الفريقين الممثلين لأهل الحديث في المدينة وأهل الرأي في العراق قد استندا إلى هذه الأحاديث وإلى عمل القياس والاجتهاد بالرأي، ولم يطبقا الأعراف السائدة في كلا المنطقتين. وهذا دليل واضح على خطل وفساد رأي «كولسون» بالخصوص.

هذه هي بعض الأخطاء التي أوردها «كولسون» والتي حاولنا تصحيحها طبقاً لما سردناه عليك. ولكن المستشرقين وهم يؤرّخون لهذه الفترة من تطور الفقه الإسلامي لم يشيروا من قريب أو بعيد إلى أثر ظهور الفرق الإسلامية على هذا التطور في هذا العهد. فأما «جولدزيهر» فقد ركّز على الأحاديث في كتابه «دراسات محمدية» ودرسها ونقدها وتعرّض لأثرها في تطور الفقه في العهدين الأموي والعباسي، كما تعرّض لأثر الفرق الإسلامية بهذا الخصوص في ذات الكتاب، وقد عرضنا عليك آراءه جميعها وردودنا عليها في الجزء الأول من كتابنا وندعوك إلى العودة إليها هناك. كما أنه تعرّض لها بإيجاز في القسم الخاص من كتابه: «العقيدة والشريعة في الإسلام». أمّا «كولسون» فقد عالج في الفصل الثامن من كتابه المشار إليه النُّظم الفقهية للفرق الإسلامية وتعرّض لأثر هذه الفرق في تطور الفقه الإسلامي. أما «شاخت» فإنه هو الآخر تعرّض لتكوين المدارس الفقهية الكبيرة ولم يتعرّض من قريب أو بعيد لأثر هذه الفرق في كتابه «مدخل إلى الفقه الإسلامي». غير أنه تعرّض في الفصل: السابع والثامن والتاسع من كتابه «أصول الشريعة المحمدية» لخصائص الفقه عند المعتزلة والخوارج والشيعة[2]. وكانت دراسته لهذا الموضوع تتميز بالاختصار الشديد، وعدم التعرّض بدقة وعمق للأسانيد والحجج التي استندت إليها هذه الفرق في بيان تلك الخصائص المتميزة للفقه في العصر الذي ظهرت فيه.

ونحن نرى أن إغفال هذا الموضوع الهام من قِبَلِ المستشرقين يُعَدُّ نقصاً شديداً في دراستهم لتطور الفقه في هذا العصر الأموي الذي نؤرّخ له، كما أن إغفالهم إبراز

---

(1) المرجع السابق، ص 209.

(2) Schacht, Origins, op. cit, pp: 258 - 268.

مميزات الفقه في هذه المرحلة يُعَدُّ مثلباً كبيراً ما كان لهم التنكّب عنه إلاّ إذا اعتبرنا أن أحكامهم العامة المطلقة قد أغنت عن بيان هذه المميزات ولكننا مع ذلك لا نبرئهم من شبهة ترك تلك الأمور عمداً لأنها تبرز الخصائص الحسنة للفقه وتركيزهم على بعض خصائصه السلبية التي تظهر عدم أصالته وتأثّره بالقوانين الأجنبية.

وعلينا أن نكمل النقص الذي اعترى الدراسات الاستشراقية في هذه المرحلة لأن ظهور الفرق الإسلامية أدى إلى سلوك مناهج في استنباط الأحكام الشرعية تتفق والمبادئ الأساسية السياسية والعقائدية التي تؤمن بها تلك الفرق وتدافع عنها بالقلم والسيف وكان لها أكبر الأثر في تطور الفقه الإسلامي في هذه المرحلة.

فهؤلاء الخوارج الذين لا يؤمنون بمبدأ الإمامة في قريش، ويرون تولية أمر المسلمين حقّاً لكل مسلم يكون أهلاً لذلك مهما كان لونه أو جنسه يُقَعِّدون القواعد الفقهية لهذا المبدأ الديمقراطي السليم. وقد نتج عن هذا المبدأ دعوتهم إلى الخروج على الإمام الجائر، مهما كانت نتيجة هذا الخروج، ولم يقولوا بالتقية التي ذهب إليها الشيعة، وكانت لهم مواقف عسكرية مشهورة إبان عصر الدولة الأموية، وقدموا الكثير من الضحايا انتصاراً لمبادئهم وقد نتج عن هذا المبدأ العديد من القواعد الفقهية. وقد أدّت نظريتهم القائلة: إن الأعمال من صلاة وصيام وزكاة وغيرها جزء من الإيمان، فلا يتحقق إيمان المرء بالتصديق القلبي ولا بالإقرار اللساني، ولكنهم يشترطون اقتران العمل بالإيمان، أدّت هذه النظرية إلى تكفير مرتكب الكبيرة لأن الإيمان ـ كما قلنا ـ في نظرهم عقيدة وعمل.

وقد كان منهجهم الفقهي في فهم نصوص القرآن يتمثل في الأخذ بظواهر النصوص، دون التعمّق في التأويل، ولا يبحثون عن أهداف القرآن وأسراره، ولكنهم يقفون عند حرفية ألفاظه[1]. وقد أدّى بهم هذا الفهم إلى الاجتهاد في المسائل الفقهية طبقاً لحرفية النصوص القرآنية فخالفوا في هذه الأحكام بقية الفقهاء الآخرين. هذا ما سطره عليهم بعض المؤلفين القدماء، ولكن الحقيقة غير ذلك؛ فالخوارج ليسوا مجرّد بدو فسّروا القرآن حسب ظواهر نصوصه، ولكنهم كانوا أصحاب نظر وتأويل عميقين، بل إنهم من أوائل الذين فتحوا هذا الباب على مصراعيه. وقد أظهر «جولدزيهر» هذه

---

(1) د. محمد حسين الذّهبي، التفسير والمفسرون، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 310.

الخصلة بوضوح عندما ذكر أنه قد ظهرت عند فقهاء الخوارج اتجاهات عقلية حرة جعلتهم يفكرون في المسائل الدينية تفكيراً ذا صبغة حرة، وقد ظهر بينهم إبّان معارضتهم للعقائد الإسلامية العامة، حزب رأى أن يعتمد على القرآن وحده كمرجع للأحكام، وأن يرفض ما عداه من السنن المأثورة لقصورها عن توضيح أركان الإسلام وضبط أحكامه[1].

وكان منهج الخوارج يتحدد كذلك في عدم قبولهم رواية من لا يرونه عدلاً من الصحابة، لأنهم كانوا يعدلون الصحابة قبل الفتنة، ولكنهم رفضوا روايتهم بعد أن اشتركوا في الحرب الأهلية التي دارت رحاها بين المسلمين[2].

ويصف بعض فقهاء السنّة الخوارج بأنهم لا يعتمدون على السنّة والإجماع في استنباط الأحكام، وأنهم اخترعوا الحديث المنسوب إلى النبي «إن الحديث سيفشو عني، فما أتاكم يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم يخالف القرآن فليس عني». وقد أورد ابن قتيبة بعض الأحكام التي احتج بها الخوارج باعتبارها مخالفة للسنّة والإجماع[3]. كما أن البغدادي نقل إلينا في كتابه: «أصول الدين» أن الخوارج تنكر الإجماع والسنن، وتقرّر أنه لا حجة فيما يتعلق بالأحكام الشرعية إلاّ في القرآن. ويورد أمثلة على ذلك بعدم اعتبارهم الرجم والمسح على الخفين من الواجبات، وقالوا بقطع يد السارق دون اشتراط الحرز والنصاب لورود القطع في القرآن مطلقاً دون تقييد[4].

ويذهب «جولدزيهر» في هذا الصدد إلى القول: إن الخوارج يختلفون أحياناً عن أهل السنّة في المسائل التعبدية والأحكام الشرعية، لأن فرقتهم عاشت وتعاليمهم

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص 173، ويشير جولدزيهر هنا إلى رأي عبد الله السكاك الذي اعتبر أن القرآن الكريم هو المصدر الوحيد للشريعة الإسلامية.

(2) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 122.

(3) أورد بعض هذه الأحكام الشيخ محمد حسين الذهبي، في كتابه: التفسير والمفسرون، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 313 وما بعدها.

(4) البغدادي، أصول الدين، ص 19 ذكره الطالبي، آراء الخوارج، المرجع السابق، هامش ص 170.

تكوّنت بعيدة عن إجماع أهل السنة. وقد رغب أهل السنة في إبراز معارضة الخوارج بالإجماع في مذاهبهم الأربعة الرئيسة، فأطلقوا عليهم فيما بعد لقب الخوامس، أي المنشقون الذين خرجوا عن نطاق الجماعة السنيّة ذات المذاهب الأربعة[1].

وتعرّض «جولدزيهر» كذلك إلى ما يميز نظرياتهم الخلقية عن بقية الفرق الإسلامية، عندما وثقوا الصلة بين الأحكام الفقهية والمثل الخلقية توثيقاً تقصر السنة الإسلامية السائدة عن بلوغ مداه. وضرب مثلاً لذلك، تحديد الفقه الإسلامي نواقض الوضوء، وهي جميعاً عبارة عن شرائط وحالات جثمانية، وقد ارتضى الفقه الخارجي هذا التحديد دون قيد أو شرط. ولكنه أضاف إليه مع ذلك بعض الزيادات طبقاً لما أورده «درويش المحروقي» في كتابه «الدلائل في اللوازم والوسائل»: «كما ينقض الوضوء ما يجري على اللسان من كذب وغيبة يؤذي الجار. . . كما تنقضه السعايات التي ينشرها الحقد والعداء بين الناس، وأن ما يَتَفَوَّهُ به المرء من سباب ولعنات وطعنات مقذعة في حق غيره من بني الإنسان أو الحيوان لمما يخرجه من حالة الطهارة ويحتم عليه الوضوء قبل أداء الصلاة»[2].

ونحن بعد اطلاعنا بعمق على أحوال الفرقة نؤكد طبقاً لمصادرنا أن الإباضية ـ على الأقل ـ يأخذون بالسنّة والإجماع والقياس ويقولون بالرجم، ولكنهم يأخذونه من السنّة لا من القرآن الذي لم يثبت عندهم ما قيل من أن آية الرجم نسخت لفظاً وبقيت حكماً. وأنهم يعبرون عن القياس والإجماع أحياناً بالرأي. بل إن الإباضية تمسكوا بالسنّة والإجماع حتى كفَّروا من أنكر واحداً منهما. وقد ذهب بعض علمائهم المحدثين وهو «محمد بن يوسف اطفيش» إلى القول: إن أصول الدين هي: القرآن والسنّة والإجماع والقياس ومن أنكر واحداً من الثلاثة الأولى أشرك وهنّ أصل القياس[3].

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص 173.

(2) جولدزيهر، المرجع السابق، ص 171، واستند في ذلك إلى كتاب «الدلائل على اللوازم والمسائل» لدرويش المحروقي، طبعة القاهرة، 1320 هجرية، ص 20، وتوجد نفس الفكرة في بعض الحكم الخلقية المأثورة في عيون الأخبار لابن قتيبة ص 419.

(3) محمد يوسف اطفيش، شامل الأصل والفرع، المطبعة السلفية، القاهرة، 1348هـ، ج1. ص 9.

أما عن منهج الخوارج في نقل السنّة وروايتها، فإن علماء أهل السنّة قد وصفوهم بعدم تعمد الكذب في الأحاديث، وأنهم معرفون بالصدق، ويقول «ابن حجر العسقلاني»: إنه ليس من أهل البدع والأهواء أصح حديثاً من الخوارج، ووصفهم ابن تيمية بذات الصفات[1].

ويتميّز منهج الخوارج فيما يتعلق بالسنّة بعدم قبولهم خبر الواحد لأنه لا يوجب عندهم علماً ولا عملاً. ولكنهم فعلاً لا يقبلون رواية المخالف لهم، ولا يحسن عندهم النقل عنه، وإن كان ثقة عالماً، اللهمّ إلاّ إذا كان ما ينقله حقّاً، وهم لا يصدقون الثقة الثَّبت إذا كان مخالفاً لهم فيما يرويه، اللهمّ إلاً إذا تأكدوا صحة روايته عندهم، واستثنوا من ذلك ما يتعلق بآثار الترغيب والترهيب[2].

ويرى «شاخت» في كتابه «أصول الشريعة المحمدية» أن تنوّع الفقه المحمدي المعترف به من قِبَلِ الفرق الإسلامية القديمة كالخوارج والشيعة لا يختلف عن المذاهب السنيّة إلاّ بمقدار ما تختلف هذه المذاهب بعضها عن بعض. ولكنه يرى أنه لا يمكن استنتاج تلك الحقيقة المعروفة جيداً من أن الصور المشتركة لفقه الخوارج والشيعة والسنّة كانت أقدم من ذلك الانقسام الذي حدث في المجتمع الإسلامي في القرن الأول الهجري. ذلك أنّه عندما انفصل الخوارج والشيعة عن جماعة السنّة فإن الفقه المحمدي لم يوجد بعد[3]. ولمدة طويلة وخلال القرنين الثاني والثالث الهجريين بقيت هذه الفرق قريبة جدّاً من تلك الجماعة السنيّة وأقرّت الفقه المحمدي طبقاً للتطور الناجم عن المدارس الفقهية التقليدية ولكنها أدخلت عليه شيئاً من التعديلات السطحية التي تتلاءم ومبادئها السياسية والعقدية[4].

إن تأسيس فرقتي «الصفرية والإباضية» معزوٌّ إلى التابعيين «عمران بن حطان وجابر بن زيد» على التوالي. وظهر الاثنان كرواة ونقلة للحديث معترف بعدالتهما من

---

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، ج1، ص 15، ذكره الطالبي في كتابه «آراء الخوارج» المرجع السابق، ص 172.

(2) محمد يوسف اطفيش، المرجع السابق ج1، ص 15.

(3) Schacht, Origins, op. cit, p: 260.
Ibid, op. cit, p. 260.

(4) Ibid, op. cit, p. 260.

قِبَلِ الجماعة السنيّة، وهاتان الشخصيتان التاريخيتان ظهرتا بمظهر الاعتدال البعيد عن التطرف الذي اشتهر به الخوارج، ولاسميهما احترام خاص بين جيل التابعين حتى إنهما قد استخدما في عملية خلق الأسانيد الزائفة. وهذا ما مكّن الخوارج من ادعائهم كمؤسسين لفقههم[1].

إن مبادئ الخوارج السياسية والعقدية أدّت إلى بعض النتائج في ميدان القانون خاصة فيما يتعلق بقانون الحرب. وإحدى هذه النتائج تتمثل في حق النساء والقُصَّر المصاحبين للجيش عند الحروب من الحصول على سهم كامل من الغنائم. وهذا هو رأي الأوزاعي أيضاً الذي أرجعه إلى سيرة الرسول دون إسناد. إلاّ أن هذا الرأي عارضه أبو يوسف بحديث مضاد استخدمه ضد «الأوزاعي» وذلك عندما استند إلى مقالة ابن عباس لعامر بن نجدة الخارجي الذي أبلغه عمل الرسول المخالف لذلك. والمذهب الإباضي يذهب في هذه القضية إلى ما رأته المدارس الفقهية السنيّة ويرى أن النساء والقُصَّر لا يستحقون النصيب الشرعي من الغنائم عند مصاحبتهم الجيوش في الحروب ولكنهم يستحقون مكافأة على ذلك[2]. وهكذا فإن النتائج القانونية لمعتقدات الخوارج الأوائل لم تؤلِّف عند الإباضية جزءاً من نظامهم القانوني، وعندما تكون هذه القواعد القانونية مشتقة من المدارس السنية فإن قرارات الخوارج الأوائل بالنسبة إلى الإباضية يكون نصيبها الإهمال والنسيان[3].

والدليل على ذلك أن النصاب الموجب لقطع يد السارق عند الإباضية هو خمسة دراهم. وهذا الحكم مشتق من مدرسة الرأي العراقية القديمة. التي حدّدت هذا النصاب قياساً على أصابع السارق الخمسة. وقد كان ذلك مذهب «ابن أبي ليلى»[4].

وقد حصل تطور آخر في نظرية الخوارج القانونية يعود إلى الستينيات والسبعينيات من القرن الأول الهجري وذلك عندما اعترفت فرقة «النجدات» بالاجتهاد بالرأي في حين أن الأزارقة يرفضون ذلك ويتعلقون بظواهر النصوص القرآنية فقط[5].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 261.

(2) Ibid, op. cit, p. 261.

(3) Ibid, op. cit, p. 261.

(4) Ibid, op. cit, p. 107 - 261.

(5) Ibid, op. cit, p. 261.

أما بالنسبة إلى الشيعة فإن منهجهم في استنباط الأحكام يتحدّد في القرآن الذي اختلف علماؤهم في وقوع التحريف فيه. ولكن الرأي الغالب لديهم هو عدم وقوعه مع تفسيره ظاهراً وباطناً[1]. ثم السنّة التي لا يقبل الشيعة منها إلاّ الأحاديث التي يعود إسنادها إلى أهل البيت أو التي وثقها أصحابها وتسمى عندهم بالأخبار. أما الإجماع عندهم فإنه يتحدد في «الاتفاق المشتمل على قول الإمام المعصوم لا مجرد اتفاق العلماء على قول»[2]. وأما دليل العقل عندهم فلا يدخل فيه القياس، ولا الاستحسان، ولا المصالح المرسلة لأن ذلك كله ليس حجة عليهم[3]. وهكذا ارتبطت مصادر الفقه عندهم بما يتلاءم ومبادئهم السياسية والعقدية، فهم كما نعلم يعتقدون إمامة عليّ باعتباره موصًى له من الرسول بذلك صراحة، وكثيراً ما يفسّرون الآيات القرآنية ظاهراً وباطناً للتدليل على هذا المبدأ السياسي، كما يؤمنون بعصمة الأئمة، والرجعة، وظهور المهدي المنتظر والأخذ بمبدأ التقية.

ونحن لا يهمنا من هذه المبادئ الشيعية إلاّ بمقدار تأثيرها في تطور الفقه الإسلامي في هذا العصر الذي نؤرّخ له وفي العصور التالية له. وما دمنا نتناول هذا الموضوع من وجهة نظر استشراقية فإن المنهج الذي سلكناه يقتضي منا بيان وجهة نظرهم حول هذا الموضوع طبقاً لما أسلفنا بيانه بالنسبة إلى الخوارج.

فهذا «جولدزيهر» يخصص فصلاً طويلاً عن بداية الفرقة الشيعية، وتطورها، ومبادئها السياسية والعقدية، واضعاً إياها في إطارها التاريخي وضمن الظروف المحيطة بها. ثم يتناول المصادر الفقهية التي تستند إليها وأثر ذلك في تطوّر الفقه الإسلامي واختلافها مع مصادر أهل السنّة. ويرى أنه نظراً لإيمان الشيعة بأحقية عليّ وأبنائه في الإمامة، وعصمتهم من الخطأ والزلل، وانتقال علم عليّ برواية خفية، وتناقلها الأئمة الذين تبعوه، فهم يتلقون الوحي ولا يستطيعون أن يعلنوا سوى الحق، ولأقوالهم وقراراتهم وحدها الحق في أن تقتضي من المرء إيماناً مطلقاً وطاعة واجبة بلا قيد أو

(1) الشيخ محمد أبو زهرة، محاضرات في أصول الفقه الجعفري، القاهرة 1956، ص 28، وانظر كذلك كتاب سيد محمد باقر، وسيلة الوسائل في شرح الرسائل، مطبعة التبريزي، 1290هـ، ص 61.

(2) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، ط3، دار العلم للملايين، 1961، ص 72.

(3) علي تقي الدين الحيدري، كتاب أصول الاستنباط، شركة النشر والطباعة العراقية، 1950، ص 236.

شرط، وعلى ذلك فكل تعليم من التعاليم الدينية يجب أن ينقل عن أحد الأئمة الذي يعتبر صحيحاً ثابتاً. كما أن الأحاديث النبوية لا تنتهي أسانيدها إلى الصحابة الذين يتلقونها عن النبي، ولكنها تنتهي إلى الأئمة أصحاب السلطة الوحيدة التي تخول لهم نشر الفرائض والأحكام الإلٰهية والنبوية وتأويلها. وقد نشأ عندهم كذلك تفسير للقرآن غريب في بابه تناقلوه عن الأئمة، وعالجوا فيه أرقى الموضوعات، وأدناها بطريقة تتلاءم مع نظرية الإمامة والعقائد الشيعية الأخرى[1].

أما بالنسبة إلى الإجماع فإن «جولدزيهر» يرى أن هذه الفرقة لا ترى لهذا المصدر شأناً ولا خطراً إلاّ في أمر واحد، وهو أنه لا ينعقد من غير معاونة الأئمة واتفاقهم، وهذا الاتفاق هو العنصر الجوهري الذي يجعل للإجماع قيمته وأهميته، ومع ذلك فإن التجارب التاريخية في نظر الشيعة قد أثبتت لهم أن الإجماع لا يبلغ محجة الصواب، خاصة أنهم أنكروا إجماع أهل السنّة على اختيار خلفاء آخرين من غير أهل البيت، ورأوا أن هذا المصدر لا يتفق دائماً وناموس الحقيقة والعدل. ويختتم «جولدزيهر» بمقابلة الإجماع عند أهل السنّة بما عليه عند أهل الشيعة بقوله: «إذا أردنا أن نميز في عبارة قصيرة موجزة ما ينبني عليه جوهر الخلاف بين الإسلام السنّي والشيعي، يمكننا القول: إن الأول هو مذهب الإجماع، والثاني هو مذهب السلطة»[2].

ومع ذلك فإن «جولدزيهر» يقرّر في موضع آخر أنه ليس هناك من فروق تفصل بين مذاهب أهل السنّة والشيعة، عدا عدة رسوم وشكليات، في أبواب العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية، وكلها شكليات متناهية في الدقة، قَلَّما تلمس المسائل الجوهرية. وهذه الفروق لا تختلف عن تلك التي توجد بين المذاهب السنيّة، وتشبه ما يحدث من اختلاف بين الأحناف مثلاً والمالكية وغيرهم[3].

ولعلّ أفضل تحليل يقدمه «جولدزيهر» في هذا الخصوص دحضه لتلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفرق الأساسي بين أهل السنّة والشيعة ينحصر في أن مذهب أهل السنّة يعتمد سنّة النبي مع الكتاب كمصدر للدين والحياة الدينية، بينما تقتصر الشيعة على القرآن، وترفض السنّة. وهو في هذا المقام يرد على ما ذهب إليه

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص 189.
(2) المرجع السابق، ص 190.
(3) المرجع السابق، ص 200.

«ردنبورج» من أن الشيعة تنكر السنّة[1]. وما قرّره السير «رد هوس» في هامشه رقم 417 على كتاب «العقود اللؤلؤية» للخزرجي من أن الشيعة وسائر الفرق الخارجة على مذهب أهل السنّة تهتم اهتماماً يسيراً بالحديث ولا تأبه له إطلاقاً[2].

ويصف «جولدزيهر» تلك الأحكام السابقة بالخطأ الجسيم والجهل التام بحقيقة التشيّع، ويرى أن هذا الخطأ مصدره المقابلة بين لفظي «سنّة» و«شيعة». فالشيعة لا يقبلون وصفهم كخصوم لمبدأ السنّة، بل يعتقدون أنهم وحدهم الذين يعملون بالسنّة الصحيحة، وأنهم يأخذون بالروايات الصادقة التي تناقلها آل البيت، ويرون أن خصومهم من السُّنّيين يبنون سنّتهم على روايات الصحابة الذين يتهمونهم بالتقصير والخيانة وينكرون عليهم كل ثقة وأمانة[3]. ويسهب «جولدزيهر» في إيراد الشواهد والأمثلة التي تدل على عدم إطراح الشيعة للسنّة كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي، ولكنهم يختلفون مع أهل السنّة في المنهجية التي يسلكونها للأخذ بها، كما أنهم يستشهدون دوماً بمصنفات الحديث الصحيحة التي اعتمدها أهل السنّة كصحيح البخاري ومسلم وغيرهما.

ويحدّد «جولدزيهر» الفرق بين الشيعة والسنّة على سبيل الحصر في المسائل الفقهية بسبع عشرة مسألة في المسائل الفرعية، ويرى أن هذه الخلافات قليلة الشأن ويمكن إهمالها لأن أمثالها كثير الوقوع بين المذاهب السنّية المختلفة، ولكنه يرى أن «نكاح المتعة» أعظم الفروق المذهبية بين الفقهين الشيعي والسنّي، بالإضافة إلى الفروق الجوهرية بينهما في الأصول الاعتقادية[4].

ويشكك «شاخت» في صحة ما نسب من القواعد القانونية الدينية إلى الإمام «جعفر الصادق» ويصفها بأنها مزوّرة، كما يشكّك في صحة نسبة «كتاب في الحلال والحرام» لـ«موسى الكاظم» وأخيه «علي بن جعفر». أما ما نسب من الأعمال القانونية

---

(1) ردنبورج، علم الأديان والإسلام، باريس، 1886، ص 76 ذكره جولدزيهر في حواشي القسم الخامس من كتابه المشار إليه، رقم الهامش 121، ص 351.

(2) ذكره جولدزيهر في حواشي القسم الخامس من كتاب «العقيدة والشريعة»، رقم الهامش 121، ص 351.

(3) جولدزيهر، العقيدة والشريعة، المرجع السابق، ص 204.

(4) جولدزيهر، المرجع السابق، ص 201 بتصرف.

إلى الإمام الآخر المتميّز «عليّ الرضا» فإنه بكل تأكيد زائف، وقد اعترف بهذا الزيف علماء الشيعة أنفسهم. ويرى أن الأعمال القانونية الصحيحة للأئمة الاثني عشرية بدأت فقط في نهاية القرن الثالث الهجري بينما ظهرت الأعمال القانونية للفرع الإسماعيلي بعد ذلك التاريخ[1].

ويعتقد «شاخت» أن فقه الشيعة الزيدية الذي يصفه بالعبقرية كان أقدم وأول فقه إسلامي ظهر إلى الوجود خاصة «مجموع الفقه» المنسوب إلى إمامهم زيد بن عليّ. ولكن «برجستراسر» يذهب إلى أن تلك المجموعة الفقهية مشتقة من مذهب الإمام «أبي حنيفة» وغيرها من المدارس الفقهية الأخرى، والدليل على ذلك احتواء تلك المجموعة على مصطلحات «السنّة» والاجتهاد باستخدام القياس، وبذلك فإن بداية ظهور الفقه الزيدي يمكن تحديده في القرن الثالث الهجري[2].

ومنذ بداية القرن الثالث الهجري تميّز الفقه الشيعي عن بقية المدارس الفقهية السنيّة واختلف عنها في عدة مسائل محدّدة لا تعد، وأكثر مما تختلف هذه الأخيرة فيما بينها.

ويضرب «شاخت» عدة أمثلة من الفقه الشيعي الذي يختلف عن الفقه السنّي، ويرى أنها قد دخلت حلبة الجدال عند نهاية القرن الثاني الهجري، وكان أهل المدينة يستخدمون أئمة الشيعة في إسنادهم كما ظهر في كتاب الموطأ وغيره، ولكن هذه الأحاديث لا تميّز صراحة المذاهب الشيعية[3]، مما يدل على أنها كانت مختلطة بالمدارس السنيّة. وأهم مثل يبرهن به «شاخت» على صحة افتراضه هذا مسألة «المسح على الخفّين»، فجمهور الفقهاء يرى أن غسل الرجلين هو فرض لصحة الصلاة، بينما يرى الإمامية أن فرضهما المسح دون غيره. ويعتقد «شاخت» أن هذه المسألة الفقهية لم يكن لها وجود في منتصف القرن الثاني الهجري لأن الإمام أبا حنيفة لم يشر إليها في كتابه «الفقه الأكبر»، كما أنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى نقاط الاختلاف مع بقية فقه الشيعة. أما بالنسبة إلى المذهب المالكي فقد أخبر ابن القاسم بأن الإمام مالكاً قد أجاز المسح إبّان السفر فقط، وقد كان يذهب قبل ذلك إلى العمل به عند الحضر،

(1) Schacht, Origins, op. cit, p: 262.

(2) Ibid, op. cit, p. 262.

(3) Ibid, op. cit, p. 263.

ولكنه عدل عن رأيه وذهب إلى التشديد في المسح على الخفين. وعلى ذلك كان المصريون والمدنيون الذين لا يستسيغون المسح في الحضر أو السفر على حدٍّ سواء طبقاً لما رواه الربيع[1]. وبعد أن يرى «شاخت» العديد من آراء المدارس السنيّة حول هذه المسألة واختلافهم فيها يصل إلى نتيجة مفادها أن الجدل حول «مسح الخفين» قد بدأ بين أهل الحديث وبين أتباع مدرسة المدينة القديمة قبل أن يبدأ بين السنّة والشيعة.

ثم يضرب «شاخت» مثلين آخرين ليبرهن على كيفية تمييز الفقه الشيعي عن الفقه السنّي، **أولهما**: يتعلق بالوضع القانوني لأم الولد، **وثانيهما**: يتعلق بزواج المتعة.

وبعد أن يعرض «شاخت» الأصول التاريخية لوضع «أم الولد» القانوني في الجاهلية وكيفية سكوت القرآن عنه، يرى أن هناك اتجاهين حكما هذه المسألة **أولهما**: عتق الأمة عند ولادتها لسيدها، **وثانيهما**: يرى بقاءها على حالتها مع تمتّع وليدها بالحرية. ويذهب «شاخت» إلى أن المدرسة العراقية قد عالجت هذه القضية ونسبت الحل الأول إلى «عمر بن الخطاب والحل الثاني إلى الإمام عليّ»[2]. وقد ظهرت حلولٌ أخرى لهذه المسألة توسطت المذهبين المتطرفين؛ أحدها نسب إلى عبد اللّه بن مسعود ولكن دون إسناد من مدرسة الكوفة التي ترى عتق أم الولد بعد وفاة سيدها.

والذي يهمنا في هذا المثال أنه عندما بدأ الشيعة في تكوين مذهبهم الفقهي وتطويره مالوا في هذه القضية إلى رأي عليّ في مواجهة رأي عمر، وجوّزوا بقاء أم الولد كأمة يجوز لسيدها بيعها والتصرّف فيها كما يشاء، ولم يكن هذا الحق مشتقّاً من المدارس الفقهية القديمة، ولكنه أدخل كتعديل على الفقه السنيّ القائم الذي استعاره الشيعة. ونجد آثار المذهب السنّي المعارض في فقه الشيعة الإمامية الاثني عشرية الذي يرى إمكانية بيع أم الولد ولكنها تصبح حرة بعد وفاته شريطة أن تكون في ملكه وبقاء وليدها على قيد الحياة. ويسمح «الزيديون» ببيع أم الولد ولكنهم يمنعون بيع المدبر[3]، وهو الرأي الذي أخذ قياساً على أم الولد[4].

(1) Ibid, op. cit, p. 263.

(2) بتصرف كبير. Ibid, op. cit, p. 265.

(3) المدبر، هو نوع من أنواع عتق الرقيق. ويصبح العبد حرًّا بعد وفاة سيده إذا قال له أنت على دُبُر مني. أي أنك ستصبح حرًّا بعد وفاتي.

(4) Schacht, Origins, op. cit, p: 265.

أما بالنسبة إلى زواج المتعة، والذي يفضل «جولدزيهر» تسميته بـ«النكاح المؤقّت» الذي يبطل حتماً بعد انتهاء الأجل المسمّى وفقاً للاتفاق ودون القيام بأدنى إجراء شكلي للطلاق[1]، فقد رآه «شاخت» أنه أحد الأنظمة العربية القديمة، ونظّمه طبقاً للآية (24) من سورة النساء، وأنه كان كثير الوقوع في الزمن المبكر من الدعوة الإسلامية طبقاً للعديد من الآيات القرآنية في النُّسَخ المنسوبة إلى ابن مسعود، وأبي، وابن عباس، وذلك بإضافة جملة «. . . إلى أجل مسمّى». كما رويت أحاديث كوفية منسوبة إلى ابن مسعود وعن الآثار المروية عن ابن عباس وبعض الصحابة تبيح هذا النوع من الزواج. ولكن المدرسة العراقية والمدينية عارضت زواج المتعة خاصة ما روي عن ابن مسعود بنسخ آية المتعة، وكذلك عن الحديث المسند إلى نافع عن ابن عمر الذي أكّد تحريم الرسول لزواج المتعة، واستندت مدرسة المدينة في هذا التحريم إلى تلك الرواية المشهورة عن عمر بن الخطاب أنه قال: «متعتان كانتا على عهد الرسول ﷺ حلالاً، أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما، متعة الحج ومتعة النساء» ويصف «شاخت» ما نسب إلى عمر من هذا القول بالزيف الذي أملته الظروف[2].

لقد تمّ التنسيق بين هذين المذهبين في الجيل السابق للإمام مالك وتمّ التشديد على تحريم زواج المتعة استناداً إلى أن الرسول أباحه مرة ثم حرمه مرة أخرى. غير أن التنسيق بين هذه الأحاديث والنتائج مستخلصة منها دمجت في سيرة الرسول وأصبح من الصعب التوفيق بينهما ومن الصعوبة بمكان اعتبارها وقائع تاريخية صحيحة[3].

ولكن «الزيدية» وهي أول فرقة شيعية انفصلت عن أهل السنّة أنكرت زواج المتعة إلاّ أن فرقة الإمامية الاثني عشرية اعترفت به لا لشيء إلاّ لأن هذا المنع أُسْند إلى عمر.

ويختتم «شاخت» بحثه حول تطور الفقه الشيعي قائلاً: إن هذا الفقه مستمدٌّ في غالبيته من فقه المدارس السنيّة، وأن الفروق بينهما لا تتعدّى مسائل معدودة أملتها تلك المبادئ السياسية والعقدية التي يتميّز بها الشيعة عن أهل السنّة والجماعة، وبغضّ النظر

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص 202.

(2) Schacht, Origins, op. cit, p: 267.

(3) Ibid, op. cit, p. 267.

عن تفاصيل كل حالة فإن الفقه الإباضي والاثني عشري استعارا العديد من أحكامهما من المدرسة العراقية[1].

لم يعالج «كولسون» النظم الفقهية للفرق الإسلامية في هذا العهد الذي نؤرّخ له، وذلك طبقاً للتسلسل الزمني للحوادث التاريخية ولكنه أفرد لها بحثاً خاصّاً في الفصل الثامن من كتابه بعد دراسته للفقه في العصور الوسطى وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين المدارس الفقهية المختلفة. وهو في دراسته هذه يبتدئ بالتأصيل التاريخي لنشأة هذه الفرق الإسلامية ولم يخرج في تحليلاته عن تلك التي رواها «جولدزيهر وشاخت» وغيرهما من المؤرّخين العرب والمسلمين على حد سواء. ولكنه يؤكد بعناد وإصرار غريبين أن تطوّر الفقه عند هذه الفرق قد توافق مع التفاعل العام للتطور التاريخي، وأن مادة التشريع أساسية لديها في الأعراف المحلية والأعمال الإدارية شأنها في ذلك شأن بقية المدارس الفقهية السنيّة، ويرى مع «شاخت» أن ظهور فقه هذه الفرق تحدد في القرن الثالث الهجري، وقد كان متفقاً مع فقه أهل السنّة في الطابع العام، وفي الاعتراف بالقرارات الأساسية ذاتها، وإن تأخر في صياغته عن النمط التأليفي الذي صاغ منه أهل السنّة فقههم[2].

وعندما يتحدث «كولسون» عن تطور الفقه عند فرقتي الخوارج والشيعة فإنه لا يوافق «شاخت» فيما ذهب إليه من أن مذاهب الخوارج والشيعة لا تختلف عن مذاهب أهل السنّة الفقهية بأكثر مما تختلف هذه الأخيرة فيما بينها. وهو وإن كان يوافق «شاخت» فيما يتعلق بفقه الخوارج إلاّ أنه يختلف عنه فيما يتعلق بفقه الشيعة الذي يراه متميزاً في شكله النهائي ويبدو في تعارض حاد مع المبادئ الفقهية المعترف بها من قِبَلِ المدارس السنيّة[3].

ويتحدث «كولسون» عن المنهج الأصولي لدى الخوارج والشيعة، الذي يتحدد في اعترافهما بالقرآن والسنّة كمصدرين للتشريع، إلاّ أن منهجهما يختلف بالنسبة إلى رواية السنّة خاصة الشيعة التي لا تقبل رواية الحديث إلاّ عن طريق أحد أئمتهم المعروفين. ويحدد «كولسون» اختلاف المنهجين بين الخوارج وأهل السنّة من جهة

---

(1) بتصرف كبير. Ibid, op. cit, p. 268.

(2) Coulson; A history of islamic law, op. cit, p. 105.

(3) Ibid, op. cit, p. 105.

وبين الشيعة من جهة أخرى. ويرى اتفاق الخوارج مع أهل السنة على أن المبادئ المتمثلة في الوحي الإلٰهي قد تتسع لحل مشكلات جديدة عن طريق الاجتهاد الفقهي، بينما رفضت غالبية الشيعة أي دور منحه الآخرون للعقل الإنساني، ويوكلون ذلك إلى أئمتهم الذين يلهمهم الله للقيام بهذا الدور دون سواهم[1].

ثم يسهب «كولسون» في وصف البناء التركيبي للفرقة الشيعية، ويصف افتراق هذه الفرقة إلى عدة طوائف كلٌّ لها نظرتها المتميزة حول «معتقد الإمامة» الذي يسيطر على الفقه الشيعي باستثناء الزيدية التي ترى أن حجية الإمام عندهم لا تعلو على حجية غيره من الناس، وأنه يختار من الأمة على أساس كفايته الشخصية، وأنه تجوز عندهم إمامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه. واستنتج «كولسون» من اختلاف الشيعة حول «معتقد الإمامة» أن الإجماع ليس مصدراً من مصادر التشريع في أصول الشيعة حيث تحل حجية الإمام محل الرأي المجمع عليه، خلافاً للخوارج والسنّة الذين يعتبر الإجماع عندهم مصدراً أساسيّاً من مصادر الفقه بالرغم من اختلافهم هم الآخرين عن حجية الإجماع بعد الفتنة. ولكن الشيعة لا تعترف بإجماع الصحابة طالما حجبوا الإمامة عن علي بن أبي طالب[2].

ويذهب الإمامية الاثنا عشرية إلى جواز اجتهاد الفقهاء للكشف عن الأحكام الفقهية في أثناء غيبة «الإمام الغائب» الطويلة باعتبارهم وكلاء عنه ومهتدين بهديه، وبذلك فقد أجازوا استخدام العقل البشري للكشف عن الأحكام الشرعية ورأوا أن ذلك أمر تفرضه الوقائع العملية والضرورات الشرعية، ومن هنا جاء اعترافهم بظنيّة الأحكام الفقهية وحجية معيار الإجماع، مع عدم اعتراف فقههم بمبدأ التقليد، لأن علماءهم نادراً ما جوّزوا الخروج على «الفقه المأثور» المدوّن في أمهات كتبهم الفقهية، وهذا هو بعينه فقه الخوارج أيضاً الذي كان يستطيع أن يتطوّر نظريّاً عن طريق ممارسة الاجتهاد إلاّ أنه في الواقع بقي ثابتاً عبر العصور مثل نظيره السنّي سواء بسواء[3].

وعندما يصف «كولسون» خصائص الفقه الخارجي ويضرب بعض الأمثلة على تطبيقاته العملية، فإنه لا يعتبره مجرد مزج اتفاقي لمبادئ السنّة وأحكامهم الفقهية،

---

(1) Ibid, op. cit, p. 106.

(2) بتصرف كبير وبأسلوب من عندنا .Ibid, op. cit, p. 108

(3) Ibid, op. cit, p. 108.

ولكنه يراه بناءً متماسكاً له روحه وطابعه الخاصان به، مع أن أوجه الاختلاف الفقهي بينهم وبين أي مذهب سنّي آخر لا يتضمن أي مغزى حزبي أو طابع طائفي وإن كانت تؤدي أحياناً إلى نتائج عملية جديرة بالاعتبار[1].

ويرى «كولسون» أن فقه الشيعة يختلف بصورة جذرية عن فقه الخوارج وأهل السنّة على حدٍّ سواء، ويتضمن في بعض نواحيه طابعاً خاصّاً يتعارض تعارضاً حادّاً معها، وضرب كأمثلة على ذلك اختلاف الفقه الاثني عشري عن بقية المذاهب الفقهية الأخرى منها الزيدية والإسماعيلية أيضاً في الأخذ بزواج المتعة. وفي الطلاق الذي يتطلب فيه الفقه الإمامي الاثني عشري بعض الشكليات كضرورة التلفّظ به شفاهاً، وباستخدام لفظ الطلاق أو أحد مترادفاته بحضور شاهدين مع توافر النية الحقيقية على إيقاعه خلافاً لأهل السنّة الذين لا يتطلبون هذه الشروط المحددة في إيقاعه. يضاف إلى ذلك عدم اعتراف الفقه الإمام الاثني عشري بأشكال الطلاق البدعي، الذي شرحناه في مناسبة سابقة، والذي يتحدد في التلّفظ به بعبارة تدل على البينونة أو النطق بثلاث تطليقات في وقت واحد، وعلى ضرورة وقع الطلاق في طهر لم يلتق فيه الزوجان جنسياً، فإذا اختلت هذه الشروط اعتبر «طلاقاً بدعيّاً» ولكنه بالنسبة إلى أهل السنّة صحيح وينتج جميع آثاره القانونية، وإنما هو تفريق خلقي لنهي الناس عن القيام به خلافاً للشيعة الذين لا يعترفون بهذا النوع من الطلاق ويعتبرونه باطلاً ولا ينتج عنه أي آثار قانونية[2].

ثم يسهب «كولسون» في الاختلاف بين الفقه الشيعي والفقه السنّي والخارجي فيما يتعلق بالميراث، ويفصل القول فيه تفصيلاً، ووصل إلى نتيجة مفادها أن هذا الاختلاف أملته المعتقدات السياسية الشيعية، فالأسس التي تتضمن أن علاقة الرحم سبب قوي للميراث كعلاقة التعصيب، وأن استحقاقات العصبات من القرابات غير المباشرة تأتي في المقام التالي لاستحقاقات الفروع الوارثة، إنما تبدو أسساً ضرورية بالنسبة إلى طائفة تنتهي سلسلة الأئمة فيها إلى فاطمة بنت الرسول التي أورثتهم بعض صفات والدها النورانية[3].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 109.

(2) بتصرف كبير وشرح من عندنا .Ibid, op. cit, pp. 109 - 113

(3) Ibid, op. cit, p. 115.

ويدحض «كولسون» ما ذهب إليه «شاخت» من أن فرقة الإمامية الاثني عشرية اعترفت بزواج المتعة لا لشيء إلاّ لأن هذا المنع صادر عن عمر، إذ لو كان هذا التحريم لمجرد أن عمر قد ذهب إليه لكان عليها أن ترفض بهذه السطحية ذاتها أي حكم نسب إلى الخلفاء الثلاثة الأوائل، أو أية تطبيقات عملية حصلت في العهد الإسلامي المبكر. ولكنها لم تقبل تحريم زواج المتعة لأنها استندت في إباحته إلى أدلّة ثبتت لديهم. وكذلك فعلت بالنسبة إلى رفضها الطلاق البدعي، والتزاحم المفترض بين عليّ والعباس على خلافة النبي، وإن كان المثل الأخير أملته الظروف السياسية. ومن هنا فإن الأحكام الفقهية الإمامية تبدو ذات مغزى أعمق من مجرد كونها دفاعاً عن حق عليّ وذرّيته ضد أولئك الحكام السنيين المعترف بهم[1].

ويرى «كولسون» أن تلك الاختلافات الفقهية ليست نابعة دوماً من العوامل السياسية، ولكنها عبارة عن اختلاف منهج الشيعة الإمامية في تفسير أحكام القرآن عن منهج أهل السنّة. وهم يرون أن القرآن يبطل ضمناً العمل بالقواعد العرفية الثابتة إلاّ إذا أقرت صراحة. وأن أحكام القرآن لا تخضع للتعديلات طبقاً لما تسفر عنه التطبيقات بعد نزولها. كما لا تخضع لذات التعديلات من قبل نزولها. وباختصار فإن وجهة نظر أهل السنّة تذهب إلى أن الأحكام القرآنية عبارة عن إصلاحات جزئية مفروضة على القانون القائم، بينما ترى فرقة الإمامية الاثني عشرية أن هذه الأحكام تقدم نوعاً من التغيير لما كان يجري العمل به في الماضي، وتضع المبادئ الأولية لإقامة نظام قانوني جديد تماماً[2].

ويتساءل «كولسون» أخيراً هل يتقدم فقه الإمامية على عقيدتهم السياسية لتدعيمها أو أن عقيدتهم السياسية هي التي تتقدم بفقههم وتحدّد شكله؟.

للإجابة عن السؤال الآنف بيانه يرى «كولسون» أنه من الصعوبة في المجتمع الإسلامي إعطاء المفهوم الغربي لكلمة «السياسية» لأن المناحي السياسية والاعتقادية والتشريعية تمتزج في مفهوم الدولة الإسلامية امتزاجاً لا يقبل التجزئة. فإذا أعطينا مصطلح «سياسة» هذا المعنى الشامل فإن تصوُّر الإمامية الاثني عشرية لوضع الإمامة في الإسلام ومنهجهم التشريعي في فهم أحكام القرآن سيبدو كل منهما وجهاً لمعتقد

(1) Ibid, op. cit, p. 116.

(2) Ibid, op. cit, p. 117.

سياسي واحد يكمل الآخر ويتداخل معه[1]. ويرى «كولسون» أن النظرية السياسية السنّية هي عبارة عن مزيج بين المبادئ الإسلامية والأعراف الجاهلية، بينما ترفض الإمامية الاثنا عشرية أية صلة بواقع ما قبل الإسلام، وترى أن المصدر الوحيد للحجية يتمثل فيما أرساه النبي من مبادئ وممارسات بصفته نبياً مرسلاً. وهكذا فإن أهل السنّة يرون أن الإسلام قد أبقى على الأعراف الصالحة وألغى الفاسدة منها، بينما ترى الفرقة الإمامية الاثنا عشرية أن الرسول أقام بداية انطلاقة جديدة في جميع مناحي الحياة[2].

وهكذا يصل «كولسون» في نهاية بحثه إلى خاتمة مفادها أن فقه الإمامية الاثني عشرية عبارة عن تعبير طبيعي ناتج عن فهم خاص لطبيعة الإسلام الذي ارتبط ارتباطاً لا يقبل التجزئة بمذهبهم ومعتقداتهم التي تجسد إيمانهم الديني، وبالتالي فإنه ليس مذهباً مشتقّاً من المذاهب السنيّة عُدِّل سطحيّاً ليتلاءم وطبيعة معتقداتهم السياسية. وهذا هو الأمر الذي يفسّر ذلك التشابه العام لفقه الخوارج مع أهل السنّة، ولاقتراب الفقه الإسماعيلي من منهج الاثني عشرية، مع اعتبار فقه الزيدية خليطاً من مبادئ أهل السنّة والشيعة، بيد أنه مهما كانت درجة اتفاق المذاهب الفقهية الخاصة بهذه الطوائف مع مبادئ أهل السنّة أو مخالفتها لها فإن كل طائفة متمايزة عن غيرها وعن غيرأهل السنّة أيضاً تمايزاً كاملاً، لأن كلًّا منها تستمد حجيتها من معتقداتها السياسية الدينية الخاصة بها. وكل واحدة من تلك الطوائف وأهل السنّة تنظر إلى بعضها بعضاً على أنها ضالّة ومبتدعة[3].

هكذا استعرضنا عليك آراء المستشرقين حول أثر الفرق الإسلامية في تطوّر الفقه الإسلامي، وهي دراسة موجزة، مبتسرة تخللتها العديد من الهنات والشبهات ولكنها بصورة عامة حاولت إعطاء فكرة واضحة عن مميزات كل فرقة من الناحية الفقهية، وإن كان الرأي الغالب فيها عدم وجود اختلافات جوهرية بينها إلاّ بمقدار ما يوجد من اختلافات بين المدارس الفقهية السنيّة باستثناء بعض القواعد الفقهية التي تميّزت بها الشيعة الإمامية والتي فرضتها عليها ميولُها السياسية ومعتقداتها الأصولية.

وبهذه الدراسة لم يبق أمامنا إلاّ الإشارة بصورة مقتضبة إلى بعض آراء «شاخت»

---

(1) Ibid, op. cit, p. 118.

(2) Ibid, op. cit, p. 118.

(3) Ibid, op. cit, p. 119.

حول تطور الفقه الإسلامي في العصر الأموي والتي نشرها في مجلة المشرق ونقلها الدكتور صلاح الدين المنجد في كتابه: «المنتقى من دراسات المستشرقين» والتي أشار فيها إلى أن الأستاذ «شاخت» أبلغه أن هذه الآراء لا تزال تعبّر عن رأيه في تاريخ الفقه.

يتحدث «شاخت» في مقدمة دراسته تلك عن المنهج الذي سلكه في معالجة تاريخ الفقه الإسلامي. وهو المنهج النقدي الذي توسع فيه علماء أوروبا، وذهبوا فيه بعيداً، وهم إذ فعلوا ذلك فإنهم لم يخرجوا عمّا قام به علماء المسلمين من قبلهم عند تطبيقهم للقواعد النقدية على الأسانيد لغربلة الأحاديث الصحيحة من الموضوعة. وينبّه منذ البداية إلى أن تطبيق المنهج الغربي في الدراسات الإسلامية يؤدي إلى اختلاف كبير في الأساليب والنتائج بين علماء الشرق والغرب، ولكنه لا يعتقد بوجود خلاف جوهري، لأن مبادئ عقائد الإسلام لا تؤثر في الدراسة التاريخية للشرع الإسلامي[1].

ثم يعطي نبذة موجزة عن تاريخ دراسة الفقه في أوروبا، ويراها حديثة التكوين لم تبتدئ إلاّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان منْ أساطينها «جولدزيهر»، و«سنوك هرجرونيه» و«برجستراسر»، ويعتبر نفسه تلميذاً للأخيرين شاعراً بجميلهما، فخوراً بهما.

ثم يتعرّض «شاخت» في صفحات طويلة إلى دراسة الفقه الجاهلي الذي يراه غنيّاً بالعديد من القواعد القانونية المتعلقة بالأسرة والمواريث والقصاص والعقود المدنية وبعض القواعد المنظمة للعقود الزراعية والتجارية. ويرى أن لدراسة النظم القانونية الجاهلية أهمية كبيرة لفهم الفقه الإسلامي، ويُشْتَمُّ من هذا القول تأثّر الأخير بتلك القواعد العرفية؛ وهي نغمة طالما ناقشناها وأبطلنا أسانيدها، ومع ذلك فهو وأقرانه يحاولون دوماً إرجاع أصول الفقه الإسلامي إلى تلك العوامل الداخلية والمؤثرات الأجنبية.

ثم أشار إلى أهمية عصر فقهاء المدينة السبعة باعتباره من أهم العصور التي تطور فيها الفقه الإسلامي تطوراً كبيراً. ويرى أن أهميتهم تكمن قبل كل شيء في إدخال المبادئ الإسلامية في القانون العرفي الجاهلي، كما كانوا يعملون على تنظيم الحياة

---

(1) يوسف شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، المنتقى من دراسات المستشرقين، جمع وتعليق ونقل الدكتور صلاح الدين المنجد، ج1، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1976، ص 90.

بأسرها، ومنها الحياة التشريعية بقواعد دينية أخلاقية يستمدونها من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، هذه الأحاديث التي ترجع بلا شك إلى عصر قديم جدّاً[1].

يرى «شاخت» أنه من نتائج التطبيق المحتوم المنظم لأعمال القرآن والسنّة أن اشتمل نظاماً من «الأوامر والنواهي» في جميع أبواب الحياة القانونية حتى التي لم ينص القرآن عليها صراحة، وروح هذه «الشريعة المقدسة» تختلف أصلاً عن روح القوانين المدنية كالقانون الروماني مثلاً[2].

ونحن نلاحظ في الفقرتين السابقتين عجباً، فها هو «شاخت» يعترف صراحة أن الأحاديث النبوية ترجع بلا شك إلى عصر قديم جدّاً. وبهذا يناقض كل ما سطره في كتابه «أصول الشريعة المحمدية» من أن هذه الأحاديث قد وضعت بأخرة، وأنها تنظم قواعد قانونية لحوادث ونوازل لا وجود لها في عصر الرسول، وأن أسانيدها مزوَّرة واعتباطية. ونحن لا ندري إن كان ذلك تراجعاً منه أو مجاملة للسامعين إلى محاضراته خاصة أن هذه المحاضرات ألقيت على جمهور من العرب المسلمين بمصر، وبما أن نشر هذه المحاضرات سابق على تأليف كتابه: «أصول الشريعة المحمدية» الذي وضعه عام 1948م[3]. فإنه يكون قد رجع عن هذه النتيجة الهامة طالما كان قد خصص كتابه هذا في الطعن في الأحاديث النبوية سنداً ومتناً، واعتبرها موضوعة بأخرة، ولا تمثل العصر الذي قيلت فيه.

كما أننا دُهِشْنا من قوله: إن روح الشريعة المقدسة يختلف أصلاً عن روح القوانين المدنية كالقانون الروماني، لأنه ما ترك فرصة، ولا محاضرة، ولا تعليقاً، ولا حكماً فقهيّاً إسلاميّاً إلاّ وحاول إرجاعه إلى الأعراف القبلية العربية قبل الإسلام إلى المؤثرات الخارجية وخاصة الديانتين اليهودية والمسيحية، ولو تأمل المرء في جميع أبحاثه سواء تلك المنشورة في كتبه المتعددة أو تلك الموجودة في «الموسوعة الإسلامية» لما وجده قد خرج عن هذه القاعدة التي دحضها في هذه المحاضرات. وهذا يدل على عدم استقرار هؤلاء المستشرقين على رأي واحد معيّن، وانتهاجهم مسالك بعيدة عن الروح العلمية الخالصة.

---

(1) المرجع السابق، ص 95.
(2) المرجع السابق، ص 95.
(3) نشرت محاضرات شاخت في مجلة المشرق (المجلد 33، 1935، ص 262، 361، ص 547).

وصاحبنا وإن كان يشيد بما قام به فقهاء المدينة السبعة من مجهودات أدّت إلى تطور الفقه الإسلامي وإثرائه، إلاّ أنه عندما يصف الحياة القانونية في هذا العصر فإنه يحكم عليها بالتراجع المحض بتأثير القواعد الأخلاقية. ويبرهن على ذلك باستخدام المصطلحات الفقهية كالمشروع، والصحيح، والمكروه، والفاسد، والباطل وغيرها التي تبرز فيها القواعد الأخلاقية أكثر من بروز القواعد القانونية الصرفة[1].

ونحن نرى في تحليلات «شاخت» المتعلقة بعصر الفقهاء السبعة في المدينة الكثير من الغموض والإبهام والتناقض، فأحياناً يصف هؤلاء الفقهاء وغيرهم بأنهم شاركوا في تنظيم مجتمعهم، وقعّدوا له القواعد القانونية استناداً إلى القرآن والسنّة، ولكنه يؤكد أنهم أدخلوا المبادئ الإسلامية في القانون العرفي الجاهلي، وهذا الحكم غاية في الخطورة إذ يراد به إثبات أن مصادر الفقه الإسلامي مستمدة من الأعراف الجاهلية، وأن ما فعله علماء المسلمين هو الملاءمة بين هذه الأعراف والمصادر الإسلامية التشريعية الأخرى. والحقيقة خلاف ذلك، فقد وجد الإسلام العديد من أعراف الجاهليين الصالحة منها والفاسدة، فأبقى على الصالحة وألغى الفاسدة منها. وبعد ظهور الإسلام أصبح النصّ الفقهي المبني على القرآن والسنّة هو أساس التشريع، فتضاءلت أعراف الجاهليين إلى حدٍّ كبير. يضاف إلى ذلك أن فقهاء المسلمين عندما أخذوا بالعرف في بعض الحالات استناداً إلى ما استخلصوه من الكتاب والسنّة. فهم فسّروا الآية الكريمة ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]، وهو مراعاة تشريع الأحكام فيما تعوده الناس، وقَبِلَهُ ضميرهم الجماعي، وإرادتهم الضمنية، وأقرّته العقول الناضجة والفطرة السليمة. وإذا كان الأمر خلاف ذلك فإن الناس يقعون في الضيق والحرج، وهم بذلك مدفوعون طبقاً للآية الكريمة إلى اعتبار العرف من أنه راجع إلى أصل رفع الحرج الثابت بالكتاب[3]. أما استنادهم إلى السنّة في تقرير العرف كمصدر تشريعي ثانوي فهو قول رسول الله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**». ويدل هذا الحديث على أن الأعراف الصالحة التي ارتضتها الجماعة الإسلامية يمكن الأخذ بها، واستنباط الأحكام منها.

إن فقهاء الأصول لا يعتبرون العرف كدليل خاص من الأدلّة الشرعية، لأنه دخل

---

(1) المرجع السابق، ص 96.

(2) سورة الحج، الآية: 78.

(3) محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1969، ص 331.

الشريعة الإسلامية من أبواب مختلفة منها: أن بعض الأحاديث النبوية مبنيّة على العرف، ومن الطبيعي عندما تكون الأحكام مبنية على العرف أن يرجع إليه في تفسيرها وتفهم معانيها. ومنها: أن سنّة الرسول التقريرية أكدت الكثير من العادات العربية، عندما سكتت عنها ورضيت بها ولم يشرع خلافها فأصبحت جزءاً من العادات الإسلامية المبنية على السنّة. ومنها: أنه إذا تكوّنت أعراف جديدة بمقتضى الحاجة، أو إذا وجد العرب عادات وأعرافاً في الأقاليم المفتوحة، وليس هناك نصّ يخالفها في القرآن أو السنّة عملوا بها ثم أدخلوها في التشريع الإسلامي من باب إجماع المجتهدين، أو من باب الأدلّة التشريعية الأخرى كالاستحسان والاستصلاح وغيرهما[1].

ونحن لو استقصينا آراء وفتاوى الأئمة المجتهدين لوجدنا فيها الكثير من الأحكام التي روعي فيها العرف الصالح. فالإمام «مالك» يبني الكثير من أحكامه على عمل أهل المدينة الذي هو في حقيقة الحال ما تعارفوا عليه وقبلوا به، وارتضوه طريقة ومنهاجاً لسلوكهم. وهذا الإمام الشافعي يأخذ بعين الاعتبار تغيّر الأعراف والظروف المحيطة بالزمان والمكان فينشئ مذهباً فقهيّاً في بغداد، ثم عندما ينتقل إلى مصر ينشئ مذهباً آخر نظراً لتغيّر الأعراف في كلا البلدين: وهؤلاء فقهاء الحنفية يراعون الأعراف في العديد من أحكامهم، فإذا اختلف المتداعيان ولا بيّنة لأحدهما فالقول عندهم لمن شهد له العرف. ومن هناك كان أخذ فقهاء المسلمين بالعرف واعتباره مصدراً خصباً في التشريع والفتوى والقضاء، وهو كما يجب مراعاته في تشريع الأحكام وابتنائها عليه يجب أن يراعى في تفسير النصوص فيخصص العرف الصحيح العام، ويقيد المطلق ويترك به القياس[2].

هذا هو العرف الذي أخذ به فقهاء المسلمين، وليس ذلك الذي عَناهُ المستشرقون عندما يُكرِّرون في كل مناسبة أن هؤلاء الفقهاء استمدّوا أحكامهم من الأعراف العربية القديمة وأدخلوها في صلب الشريعة الإسلامية دونما تدقيق أو استناد إلى المصادر الإسلامية المعتمدة كالقرآن الكريم والسنّة النبوية. إذ لا خلاف بين العلماء على الاعتداد بالأعراف المخالفة لأدلّة الشرع وأحكامه بل يجب إلغاؤها، كتعارف الناس على شرب الخمور، والتعامل بالربا، ولعب الميسر، ومشي النساء وراء

(1) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص 240.
(2) محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، المرجع السابق، ص 333.

الجنائز، وإضاءة الشموع على المقابر. وغير ذلك من الأمور المحرّمة شرعاً لما يترتب عليها من المفاسد الدينية والاجتماعية الثابتة التي لا تتغيّر بتغيّر الظروف والعادات[1].

كما أن اتفاق العلماء على اعتبار الأعراف الصالحة والاعتداد بها في الاستنباط وتشريع الأحكام من الأمور المعروفة والمشهورة والمباحة شرعاً. خاصة إذا كانت هذه الأعراف لا تخالف دليلاً من الأدلّة الشرعية ولا قاعدة من قواعده الأساسية، كتعارف الناس على العديد من العادات التجارية والخطط السياسية والأنظمة القضائية والاجتماعية التي تتطلّبها حاجاتهم وتستدعيها مصالحهم. ومن هنا كان الإسلام أقرّ الكثير من الأمور التي تعارف عليها العرب قبل الإسلام، بعد أن نظمها لهم كالبيع والرهن والإجارة والزواج، وفرض الديّة على عاقلة القاتل، وبناء الإرث والولاية في الزواج على العصبية. هذا هو العرف الذي طبّقه فقهاء المسلمين وعملوا به في قضائهم وفتاواهم وأحكامهم وليس ذلك الذي عناه المستشرقون بمطلق العرف سواء أكان الذي في الجاهلية مهما كان نوعه أو ذلك الذي وجده المسلمون في الأراضي المفتوحة فأخذوا به دون أن يطوعوه إلى أحكام الشرع. وهكذا فإن الغرض من المصادر الخصبة إلى التشريع والقضاء والفتوى، وفي اعتبار الشريعة والفقهاء له على هذا الوجه دليل على خصوبة الفقه الإسلامي وفتوّته وجدارته للحكم بين الخلق في أي زمان كانوا وفي أي مكان وجدوا حتى يرث الله الأرض ومن عليها[2].

وإذا كان «شاخت» أشار إلى أهمية عصر فقهاء المدينة السبعة في تطور الفقه، فإنه لم يفصل فيه القول تفصيلاً، ولكنه أورد شذرات عن مصدر الفقه في هذا العصر المتمثل في القرآن والسنة والقانون العرفي الجاهلي، ثم انتقل إلى بيان مصادر الفقه الكبرى في هذا العصر وحدّدها بموطأ الإمام مالك مع وصفه الأحدث تاريخيّاً، وكتاب «اختلاف الفقهاء» لابن جرير الطبري، وكتاب «أخبار القضاة» لأبي بكر وكيع القاضي. وأنت ترى أن هذه المصادر لم تكن نتاج العصر الأموي الذي ظهر فيه فقهاء المدينة السبعة، وإنما كان نتاج العصور التالية له، وإن كانت تعطي لمحة واضحة عن تطوّر الفقه في هذا العصر الذي نؤرّخ له، ولكن يجب على «شاخت» منهجياً ألا يذكرها في هذا السياق، وعليه أن يضعها في سياقها طبقاً للتسلسل الزمني لها. كما أن «شاخت»

(1) زكي الدين شعبان، أصول الفقه، المرجع السابق، ص 182.

(2) المرجع السابق، ص 187.

وغيره من المستشرقين الذين عرضنا عليك آراءهم حول تطوّر الفقه في هذه المرحلة لم يبيّنوا لنا خصائص هذا الفقه ومميزاته وظهور مدرستي الحديث والرأي في إطاره، وكل ما عالجوه في مباحث متفرّقة خصائص فقه الفرق الإسلامية التي ظهرت في ذلك العهد طبقاً لما أسلفنا لك بيانه. وعلينا من الناحية المنهجية أن نشير إلى هذه الخصائص حتى نستكمل الموضوع من جميع جوانبه ونتلافى النقص الذي شاب دراستهم.

لقد تميز هذا العصر الذي نؤرّخ لتطوّر الفقه في زمانه بالصراع السياسي على السلطة الذي أدّى إلى انقسام المسلمين إلى شيع وأحزاب متناحرة متنافرة متنافسة. وأدّى هذا الانقسام السياسي إلى ظهور فقه خاص لكل فرقة من الفرق الإسلامية التي أشرنا إليها في إبانها. وكان لهذا الانقسام السياسي أثره على استنباط الأحكام الشرعية واختلاف مصادرها إلى يوم الناس هذا. الأمر الذي أدّى إلى إثراء الفقه الإسلامي من جهة، كما أدّى إلى تعميق الخلافات الفقهية من جهة أخرى.

كما تميّز هذا العصر بتفرّق علماء المسلمين في الأمصار الإسلامية. فقد غادر الصحابة المدينة بعد وفاة عمر، وبعد انتقال الثقل السياسي منها إلى الأقاليم الإسلامية المفتوحة كالكوفة ودمشق. وأدّى هذا الانتقال إلى تخريج جماعة من العلماء من هذه الأمصار على أيدي الصحابة الأوائل فواصلوا المسيرة العلمية التي أدّت في النهاية إلى ظهور المدارس الفقهية السنيّة الكبرى بعد أن تحددت بوضوح مدرستا الحديث والرأي. وكما كان لهذا العامل من إيجابيات كانت له سلبيات أيضاً، فقد تعزّز الاتصال بعضهم اتصالاً علميّاً بسبب بُعْدِ المسافة وصعوبة المواصلات، وكان من نتيجة ذلك اختلاف الأحكام الفقهية، ولم تحدث محاولة للتوفيق بين هذه الأحكام أو نزول فريق على رأي فريق آخر لتمسّك كل قطر بفتاوى علمائه وأحاديثهم.

وتميّزت هذه المرحلة بأمر خطير للغاية وهو وضع الأحاديث النبوية التي استخدمت للدفاع عن المصالح السياسية للفرق الإسلامية، ولقيام بعض أعداء الإسلام من يهود وفرس وروم الذين غلبوا على أمرهم بوضع الأحاديث المكذوبة في التشبيه، وتحريم الحلال، وتحليل الحرام، ومن ضمن هؤلاء «عبد اللّه بن سبأ» وأضرابه الذين تستّروا بالإسلام ليتمكّنوا من تخريبه داخليّاً[1]. ولعلّ أهم ميزة للفقه في هذا العصر ظهور نزعتي أهل الحديث وأهل الرأي التي أدت إلى تكوين المدارس الفقهية الكبرى في العصر اللاحق لهذه المرحلة التي نؤرّخ لها.

---

(1) الشيخ عبد العال عطوة، مدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 251.

لقد كان منشأ الاختلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي، اختلاف الصحابة في العصر الأول في المسائل الاجتهادية التي لا تنظمها نصوص قرآنية أو حديثية، مع أنهم كانوا لا يتوسعون كثيراً في استخدام الرأي، ويضيقونه في أضيق نطاق. وكان بعضٌ منهم لا يتعدّى ما يستنبطه من الأحاديث فلا يتجاوزها، وبعضهم الآخر يستخدم عقله في إطار المصلحة التي تبنى عليها الأحكام الشرعية فكانوا إذا لم يجدوا نصّاً صريحاً في قضية مطروحة أمامهم قالوا فيها برأيهم. أما أصحاب المنهج الأول فهم «أهل المدينة» وسمّوا بأهل الحديث، وأما أصحاب منهج الرأي فهم من العراقيين وأطلق عليهم أهل الرأي. فالأوّلون يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها وقلّما يفتون برأي، والآخرون يبحثون عن علل الأحكام وربط المسائل بعضها ببعض ولا يحجمون عن الرأي إذا لم يكن لديهم أثر[1].

ولكن الحقيقة أن الاختلاف بين المدرستين لم يكن بذلك العمق الذي صوَّره لنا «جولدزيهر» في كتابه «دراسات محمدية» فأهل الحديث وإن كانوا يعتمدون في المقام الأول على الأحاديث النبوية وغالبيتهم من سكان المدينة وباعتبارها مهبطاً للوحي السماوي ودار إقامة للرسول حتى وفاته فيها، واتخاذها عاصمة للمسلمين في العصور الأولى للإسلام، فقد استند علماؤها إلى الحديث لهذه الأسباب، كما أنهم أوجدوا ثروة عظيمة من أسانيد الأحكام، فكان أهل الحجاز كلما جدّت لهم حادثة يجدون حكمها فيما عندهم من الآثار، ولم يجدوا حاجة إلى استعمال الرأي، ومما ساعد على ذلك طبيعة الحياة البدوية بالحجاز التي تقلّ فيها المشاكل لندرة ما يعرض عليهم من الأقضية والفتاوى التي لم تقع في عهد الصحابة، الأمر الذي زهَّد أكثرهم في الرأي وحال بينهم وبين النظر في مقاصد الأحكام وعللها. ولكن أهل الحديث قد استخدموا الرأي في بعض القضايا التي طُرِحت عليهم، ولم ينبذوه جملة وتفصيلاً، اللهمّ إلاّ أصحاب المذهب الظاهري الذين انكروا استنباط الأحكام عن طريق القياس، ولم يأخذوا إلا بظواهر النصوص فجمد الفقه عندهم ولم يتطوّر إلى الأفضل والأمام.

أما بالنسبة إلى أهل الرأي فقد نسبوا إلى العراق، فازدهر الفقه في مدنه كالكوفة والبصرة، وكانت الكوفة عاصمة الدولة الإسلامية إبّان خلافة الإمام عليّ فنزل بها الكثير من الصحابة كابن مسعود، وسعد بن أبي وقاص، وعمّار بن ياسر، وأبي

(1) الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 120.

موسى الأشعري، وأنس بن مالك، وابن عباس وغيرهم، وكان أكثرهم استعمالاً للرأي «عبد اللّه بن مسعود». وكان الفقهاء يعتمدون في فتواهم وقضائهم على القرآن والسنّة والرأي، وكانوا يرون أن أحكام الشريعة قُرّرت لمقاصد هدف الشارع إليها وهي تحقيق مصالح الناس. وكانوا يعتمدون قليلاً على الحديث لكثرة الوضع فيه في زمانهم. وكان على رأس مدرستي الرأي «إبراهيم النخعي» تلميذ علقمة بن قيس النخعي، الذي أخذ الفقه بدوره عن «عبد اللّه بن مسعود».

ومما ساعد على انتشار الرأي في أحكام الفقه بالعراق، تميّزه بالحضارة واختلاطه بفارس، وكثرة الأحداث الاجتماعية به، بالإضافة إلى أنهم اكتفوا في الحديث بما أخذوه عن علماء الصحابة الذين سكنوا العراق ولم يقبلوا الحديث إلاّ ما كان مشهوراً بالصحة مما دعا إلى ردّ الكثير من المرويات لاتهامها بالضعف، والسبب في ذلك تفشيّ الأحزاب السياسية في العراق، وكثرة الفتن به، ووجود الموالي بكثرة بين ربوعه، ومع ذلك فإنه من خطل الرأي الجزم بأن هذه المدرسة اعتمدت الرأي في استنباطها الأحكام الشرعية ونبذت الأحاديث بصورة مطلقة. ولكن الحقيقة خلاف ذلك فإن فقهاءها كثيراً ما يستخدمون الأحاديث التي يرونها صحيحة في فتاويهم وأقضيتهم.

هكذا وصلنا في خاتمة هذا المبحث إلى استعراض آراء المستشرقين حول تطوّر الفقه في عهد الدولة الأموية. وبيّنا خصائصه ومميزاته، وأثر الفرق الإسلامية في تطوره كل ذلك من وجهة نظر استشراقية. وقد حاولنا الرد على شبهات المستشرقين في هذه الأمور، بعد أن تتبّعنا آراءهم وفندنا مزاعمهم التي لا تتفق والحقيقة العلمية، فإذا كان ذلك كذلك فما رأي المستشرقين في تطورّ الفقه في عصر الأئمة المجتهدين؟ هذا ما سنحاول دراسته في المطلب التالي.

المطلب الرابع

تطوّر الفقه في عَهد الأئِمّة المجتهدين

إن ظهور المدارس الفقهية الكبرى منذ بداية النصف الثاني من القرن الهجري الثاني عبارة عن تطور طبيعي وحتمي لمدرستي الحديث والرأي. وهذا التطور أملته عدة عوامل على الباحث أن يأخذها جميعاً بعين الاعتبار، حتى يتمكّن من معرفة تطوّر

الفقه في هذه المرحلة الزمنية التي تبتدئ من منتصف القرن الثاني الهجري إلى نهاية القرن الرابع الهجري.

ففي هذه المرحلة أخذ نجم الدولة الأموية في الزوال بعد أن تكالبت عليها المحن من عدة جهات، فهؤلاء الهاشميون يتّحدون مع بعضهم ويتآمرون عليها من أطرافها، ويؤلبون أنصارهم عليها حتى تمكّنوا في النهاية من تدميرها نهائيّاً في معركة «الزاب». وهؤلاء العديد من الأقطار الإسلامية الأخرى التي كانت تابعة لهم خاصة في إفريقيا الشمالية ينقضّون عليها، ويثورون على ولاتها، ويبيدون أحسن فرقها العسكرية ويتركونها جثة ملقاة سهلت على أعدائها من البيت الهاشمي اقتطاعها ومواراتها التراب. وهؤلاء نفر من علماء المسلمين وثقاتهم ينفرون من تصرّفات بعض ولاة بني أمية فيُبدُون معارضة داخلية سلبية ولكنها ناجعة عندما استطاعوا تأليب الشعوب الإسلامية عليها فكانت عاملاً أساسيّاً لا نهيارها. وأولئك قبل هؤلاء جميعاً الخوارج الذين خاضوا معها حرباً ضروساً لا هوادة فيها فلّوا من حدّ سيفها، وأوهنوا من قدرتها، وشلّوا فرقاً كثيرة من عسكرها، الأمر الذي ساعد الهاشميين على القضاء النهائي عليها.

وعندما استولت الدولة العباسية على السلطة بعد حروب طاحنة وأمسكت زمام الأمر قضت على منافسها الداخلي وهو البيت العلوي بعد أن حملت لواء الدعوة العباسية باسمه، ثم قضت على دعاتها الذين مهّدوا لها الثورة في خراسان، أخيراً قضت على «أبي مسلم الخراساني» الذي حمل لواء دولتها، وأباد أعداءها، ومكّن لسلطانها الاستقرار والبقاء. وكانت النتيجة المباشرة لقيام الدولة العباسية انفصال «إسبانيا» عن بقية العالم الإسلامي بعد أن أسّس «عبد الرحمٰن الداخل» إمارته الأموية هناك. وهذا أول انقسام سياسي إسلامي ما لبث أن تلته انقسامات أخرى على مرّ الزمان حتى وصلت الأمة الإسلامية إلى ما عليه الآن من التجزئة والفُرقة والانقسام. وكانت النتيجة الثانية لقيام هذه الدولة انقسام الشيعة إلى فرق متعدّدة أخذت تشتغل في الظلام للسيطرة على السلطة الدينية والدنيوية. وكان نتيجة هذا الانقسام ظهور الفقه الشيعي الذي أشرنا إلى خصائصه في المطلب السابق. أما النتيجة الثالثة لقيام دولة بني العباس فهي اعتمادها على العنصر الفارسي ثم التركي في مواجهة العنصر العربي الذي كان عماد الدولة الأموية الأمر الذي أدّى في النهاية إلى ضعفها وانهيارها ثم سقوطها نهائيّاً أمام الغزو المغولي عام 565 هجرية. وتتمثل النتيجة الرابعة لقيام هذه الدولة

باتساع الحضارة الإسلامية ورقيّها وازدهارها وبلوغها شأواً من التقدّم بحيث أصبحت رائدة الحضارة الإنسانية بعد أن تمثلتها جميعها وصهرتها في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية التي استوعبت حضارة الهند والفرس واليونان والرومان. وقد أدّى هذا التطور الحضاري الخصب إلى تطوّر الفقه الإسلامي وازدهاره وسلوكه مناهج جديدة في التعليل والاستنباط أدّى إلى وصوله إلى الذُّرى في عهد الأئمة المجتهدين الذين نؤرّخ لتطوُّر الفقه في زمانهم.

لقد أدّى انتشار الحضارة العربية الإسلامية إلى الاطلاع على الثقافات الإنسانية السابقة في جميع مجالات الحياة الخاصة في ميدان الفلسفة والرياضيات والسياسة والاقتصاد، إلا أن مجال الفقه لم ينل من هذا الازدهار المذهل إلاّ النزر اليسير، لأنه عبارة من علم عربي إسلامي لم يستفد كثيراً من هذا الامتزاج الحضاري العالمي في عهد الدولة العباسية مهما قيل من تأثّره بالقانون الروماني أو بتعاليم الديانتين اليهودية والمسيحية. ولكن الفقه الإسلامي استفاد من هذه النهضة الحضارية من خلال الاهتمام بالعلوم الإسلامية الخالصة التي تعزّزت بالمدارس الفلسفية المختلفة بعد أن دخل علم الكلام مجال الجدل والمناظرة واستتبع ذلك حتماً دخول هذا العنصر الكلامي إلى الفقه الإسلامي الذي ساعده على تقعيد القواعد الفقهية وتطويرها بما يلائم هذه الحركة الحضارية الواسعة، ففي هذا العهد زاد الاهتمام بالدراسات القرآنية، فانتشر حفاظ القرآن في جميع الأقطار الإسلامية وظهر على إثرها علم القراءات الذي تعرّضنا له في الجزء الأول من كتابنا.

وفي هذا العهد وقعت العناية بتفسير القرآن الكريم بالمعنى العلمي للمصطلح، بعد أن كان يفسّر من خلال الأحاديث النبوية، ومن خلال الصحابة. وقد بدأ العلماء يدوّنون التفاسير القرآنية المأخذوة عن ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب وغيرهم، حتى وصل هذا التدوين التفسيري إلى ذروته عند ابن جرير الطبري الذي أخرج لنا عبقريته في التفسير بالمأثور الذي يعتبر أعظم تفسير للقرآن على مرّ العصور. ثم تتالت التفسيرات الأخرى بعده وهي موصومة بمناهج مفسّريها كالتفسير الصوفي، والتفسير المعتزلي، والتفسير الشيعي، والتفسير العلمي، وقد كان للفقه نصيبٌ في هذه التفسيرات فكثير من الآيات فسّرت طبقاً لما يتطلّبه الفقه من حلول لقضايا ونوازل منظورة يستعان بها في إيجاد أحكام لها عن طريق تفسير هذه الآيات. بل إنه ظهر إلى عالم التفسير ما يمكن أن نطلق عليه علمياً تفسير الفقهاء الذي بدأ فعلاً منذ عهد

الصحابة عندما كانوا يفزعون إلى الآيات القرآنية لاستنباط الأحكام الشرعية منها. وقد كان لهذا التفسير أثره في اختلاف الأحكام كما ذكرنا لاختلاف المفسّرين على الحكم المستنبط من القرآن، ومع ذلك فقد أدى هذا التفسير إلى تطور الفقه والدفع به خطوات حثيثة إلى الأمام.

أما في هذه المرحلة التي نؤرّخ لتطوّر الفقه فيها، وهي مرحلة قيام المدارس الفقهية، فقد جدّت حوادث جديدة للمسلمين لم يسبق لمن تقدمهم حكم عليها فأخذ كل فقيه يبحث عن حلول لهذه المشاكل المستجدة طبقاً لنصوص القرآن والأحاديث النبوية ثم يصدر حكمه عليها بما ينقدح في ذهنه ويعتقد أنه هو الحق، وكان الفقهاء يتفقون في هذه الحلول ويختلفون.

وقد كان لظهور الفرق الإسلامية أثره في اختلاف التفسير الفقهي للقرآن، فكل فرقة تحاول تطويع النصوص لمبادئها ومعتقداتها، فللخوارج تفسير، وللشيعة تفسير، وللمعتزلة تفسير، ولأهل السنّة تفاسير. إلاّ أن الباحث المدقّق يمكنه ملاحظة عدم ظهور تفاسير فقهية معتبرة في هذه المرحلة التي نتناولها بالدرس والتحليل اللهمّ إلاّ متفرّقات مأثورة عن فقهاء الصحابة والتابعين يرويها عنهم أصحاب الكتب المختلفة. أما بعد هذه المرحلة فقد كثرت التفاسير الفقهية التي أثّرت بكل تأكيد في تطوّر الفقه كتفسير أبي بكر الرازي الجصاص، وكتفسير أبي الحسن الطبري المعروف بالكيا الهراسي الموسوم «بأحكام القرآن». وتفسير أبي بكر بن العربي المعروف «بأحكام القرآن»، وتفسير أبي عبد اللّه القرطبي المعروف بـ«الجامع لأحكام القرآن» وغيرها من التفاسير الشيعية الفقهية الأخرى[1].

تميّز هذا العهد بالإضافة إلى التفسير الفقهي للقرآن بتدوين السنّة بعد أن كانت متفرقة محمولة في صدور الرواة والعلماء. ولكننا أشرنا في الجزء الأول من كتابنا إلى الآراء التي رجحت هذا التدوين إلى عِهد مبكر وهو عهد الرسول والخلفاء الراشدين. ومع ذلك فإن التدوين الرسمي بدأ في هذا العهد، فأخذ العلماء يضمّون الأحاديث ذات الموضوعات الواحدة بعضها إلى بعض كأحاديث الصلاة، وأحاديث الصيام وما شابه ذلك. وأول من ينسب إليه هذا الفضل الإمام «مالك» صاحب الموطأ في المدينة، وابن جريج بمكة، وسفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة، وسعيد بن أبي عروبة

---

(1) د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 436 ـ 437.

بالبصرة، وهشيم بن بشير بواسط، وعبد الرحمٰن الأوزاعي في الشام، ومعمر بن راشد في اليمن، وعبد الله بن المبارك في خراسان، وجرير بن عبد الحميد بالري[1].

ثم دُوِّنت السنّة على أساس المسانيد وهو جمع الأحاديث التي جاءت من رواية راوٍ معيّن كتلك التي رواها عمر وعائشة وأبو هريرة وأطلقت عليها مسانيد منسوبة إلى رواتها وأهم هذه المسانيد جميعها مسند ابن حنبل.

ثم دُوّنت السنّة أخيراً على طريقة المواضيع، ولكن مع التحرّي الدقيق بصحتها ككتب الصحاح الستة. وهذا النوع من التدوين يمتاز بجمع الكثير من المرويات لأنها جاءت بعد شيوع الرواية، واستخراج كل محدث ما عنده من الأحاديث لحاجة المسلمين إليها في معرفة أحكام الله. وامتاز كذلك بتمحيص الحديث وبيان الصحيح من الموضوع، وقد أدّت هذه الطريقة في النهاية إلى نشأة «علم الجرح والتعديل» الذي يعتبر من المناهج الإنسانية الخالدة في التثبت من المعلومات الصحيحة ونقض المفاهيم الباطلة ودحضها. وقد طبقه علماء المسلمين على الأحاديث حتى يميّزوا الصحيح من الموضوع وتناول هذا المنهج أسانيد الأحاديث ومتنها على حدٍّ سواء.

وهكذا أصبحت السنّة علماً مستقلاًّ في هذه المرحلة وساعدت على تطوُّر الفقه وتقدمه وازدهاره لركون الفقهاء إليها واستخدام النصوص الصحيحة منها في استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية.

ولم تقتصر مميزات هذا العصر على التفسير الفقهي للقرآن أو تدوين الأحاديث وجمعها والتمييز بين صحيحها وموضوعها، ولكنها تعدّتها إلى مناحٍ أخرى كان لها أكبر الأثر في تطور الفقه من جهة، وفي ظهور المدارس الفقهية الكبرى من جهة أخرى؛ أهمها على الإطلاق ظهور «علم الأصول» الذي استخدمه الفقهاء كمنهج علمي صارم لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وهذا العلم يحتاج إلى بيان كاف لأهميته القصوى في تطور علم الفقه سنتعرّض له في مطلب خاص به. وبجانب ذلك ظهرت علوم أخرى ساعدت على تطوّر الفقه منها: اللغة والنحو، والبلاغة والأدب، وعلم الكلام، والفلسفة والفلك وغيرها من العلوم التي ساعدت على ازدهار الفقه وتطويره ليساير المستجدات والنوازل ويقدم لها الحلول الناجعة.

---

(1) الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 151.

إن العوامل الآنف بيانها ساعدت على ازدهار الفقه وتطوّره وجعلته علماً قائماً بذاته يسير في خطى حثيثة نحو الكمال، فتتضح حدوده، وتتبيّن معالمه، وتتبلور مسائله حتى أصبح علماً مستقلاً لوحده، له علماؤه ومختصّوه والقائمون بشأنه. فلمّوا شتاته، وقعّدوا قواعده، وجذّروا أصوله، وفرّعوا قضاياه ومسائله مستخدمين في ذلك تفسير الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية مستنبطين منها عن طريق الاجتهاد بالرأي القواعد الفقهية العملية وبذلك أصبح للمسلمين علم قائم بذاته أطلق عليه «علم الفقه». وفي هذا العصر بالذات ظهرت المدارس الفقهية الكبرى التي تميّزت في مناهجها بالأخذ بمصادر الفقه المختلفة طبقاً لاجتهادات علمائها، مع استنادات كما ذكرنا إلى مدرستي الرأي والحديث القديمتين. وكان اختلافهما راجعاً إلى مقدار أخذهما بالرأي وقربهما أو بُعْدهما منه، أو أخذهما بالحديث واستنادهما بصورة أساسية إليه. فهذا الإمام أبو حنيفة يأخذ بالرأي ويتوسع فيه كثيراً ولكنه لا يهمل الأحاديث بصورة مطلقة. وهذا داود الظاهري ينكر الرأي ويأخذ بالنصوص دون غيرها، وبين هذين الرأيين ظهرت المدارس الأخرى التي توسّطت بينهما كالمدرسة المالكية والشافعية والحنبلية. ولكن نظراً لاختلاط العلماء، ورحلتهم إلى الأمصار المختلفة طلباً للحديث والعلم والفقه وكثرة المجادلات العلمية بينهم، تطوّرت هذه المدارس الفقهية حتى فقدت الكثير من خصوصياتها وزالت الحدود الفاصلة بينها حتى ذهب بعض العلماء إلى تصنيف مدرسة أبي حنيفة ومالك والشافعي بمدرسة الرأي، وتصنيف مدرسة ابن حنبل بمدرسة الحديث كما ذهب ابن قتيبة إلى هذا التصنيف[1]. وذهب الشهرستاني إلى تصنيف أبي حنيفة من مدرسة الرأي وتصنيف مالك والشافعي وابن حنبل من مدرسة الحديث[2]. أما نحن فنرى أن الشافعي لا يمكن تصنيفه من إحدى هاتين المدرستين لأنه جمع في الحقيقة بينهما طبقاً للنتائج العملية التي توصلنا إليها في بحثنا[3].

بعد أن عرضنا السمات الأساسية لهذا العصر الذي نؤرخ له، والذي حاولنا أن نعطيَ للقارئ من خلالها الأسباب الرئيسة التي قادت إلى نشأة المدارس الفقهية

(1) ابن قتيبة، كتاب المعارف، ص 216 وما بعدها.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 16.

(3) HADJ, Sassi salem, origines et developpement de la science d'usûl al-fiqh chez al shafci; et Ghazali, thère de doctorat, Paris - sorbonne, 1984.

الكبرى، علينا أن نعود إلى طرح هذا الموضوع من وجهة نظر المستشرقين حتى نتبيّن آراءهم وتفكيرهم وطريقة تحليلهم واستعراضهم له.

فهذا «جولدزيهر» يعالج تطوّر الفقه في هذه المرحلة بشيء من العموميات دون الدخول في التفاصيل المعقّدة، ويرى أنه بجانب مدرسة الحديث التي شابها الكثير من الشك حول صحة الأحاديث المستندة إليها، فقد ظهرت طريقة سادت منذ بدء الفقه، كان أصحابها يستعملون بجانب الأحاديث الصحيحة عندهم وسائل ثابتة لاستنتاج القواعد الدينية، ثم إن هذه العلاقات المتجددة كان من الأفضل تقنينها باستخدام القياس والاستنتاج والرأي الشخصي أيضاً، ولا يترك الحديث عندما يقوم على أساس ثابت، ولكن الاستنتاج الحر يأخذ مكانه بجانبه كطريقة صحيحة للفقه ومطلوبة أيضاً[1].

ويرى جولدزيهر أن أهم عمل أضيف إلى الثقافة العقلية الإسلامية في هذه المرحلة هو ظهور «علم الفقه» ذلك القانون الذي انحطّ بعد ذلك بالتفصيلات الكثيرة في طريقة الحياة الدينية والمعرفة الدينية انحطاطاً سيّئاً[2]. ولكنه لا يبرهن لنا عن كيفية حصول هذا الانحطاط وإنما يرسل القول إرسالاً، ولا يؤصله أو يُجَذِّرُه أو يقدم الأدلّة التي تسنده وبالتالي فإنه بالإمكان اطراحه ما لم يراع المناهج العلمية الثابتة بالخصوص. ونفس الحكم يمكننا إصداره على ما تفوه به في فقرة سابقة من حديثه الذي ذكر فيه أن التعاليم الفقهية والتفصيلات المستعملة قد تأثرت بثقافات أجنبية، كما أن المعارف الفقهية الإسلامية تحمل على سبيل المثال ـ كما حقق ذلك البحث الحديث تحقيقاً ثابتاً ـ آثاراً غير منكورة من الفقه الروماني، سواء في ذلك من الناحية المنهجية، أو من ناحية الأحكام الفرعية[3]. وهذا الحكم الذي أصدره لم يقدم الدليل العلمي على صحته، وإنما ألقاه على عواهنه دونما تدبّر وتبصّر ولا يلتفت إليه شأنه في ذلك شأن بقية أحكام زملائه في هذا الصدد.

وبعد عرض مطوّل لوصف الحركة الدينية للدولة العباسية ومقابلتها بما كانت عليه الدولة الأموية يصل «جولدزيهر» إلى نتيجة مفادها أن المدينة لم تكن وحدها التي

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص 47.
(2) المرجع السابق، ص 47.
(3) المرجع السابق، ص 47. بتصرف والأسلوب من عندنا.

تهتم بروح الفقه الديني في هذا العصر، بل شمل هذا الاهتمام بقية المراكز العلمية المبثوثة في الأقاليم الإسلامية الأخرى خاصة فيما بين النهرين، ومن هنا اتسعت في أجزاء الدولة البعيدة، وتطوّرت في ظلال الخلفاء دراية علم الفقه، وحمل الناس الحديث هنا وهناك، وأخذ الناس يستنتجون ـ مما هو عندهم ـ مبادئ وأحكاماً جديدة[1].

ويؤكد «جولدزيهر» اختلاف وجهات نظر الفقهاء ومناهجهم طبقاً لما يعطي للحديث من أهمية، وطبقاً للاستنباطات المختلفة منها، كما أن العادات السائدة في الأقاليم والحقوق العرفية ساعدت على اختلاف الأحكام في القضية الواحدة وأدّت هذه الاختلافات إلى ظهور مدارس ابتعدت عن بعضها في تفصلات الأحكام وفي المناهج التي تسلكها فسمّيت هذه المدارس مذاهب فقهية وليست فرقاً[2].

ويصف «جولدزيهر» احترام هذه المذاهب بعضها لبعض، ولم يظهر التعصّب المذهبي إلاّ عندما ازداد العجب بين الفقهاء، الأمر الذي كان موضع لوم أهل الجدّ منهم، وهذا الاحترام والتسامح أدّى بالعلماء إلى تغيير مذاهبهم من وقت لآخر لأن هذا التغيير لا يتناول المسائل الدينية، ولا يرتبط بشكل معيّن من الأشكال. وهكذا بقيت في نهاية الأمر مذاهب أربعة تتقاسم العالم الإسلامي[3].

يرى «جولدزيهر» أنه خلال هذا العصر يمكن الحديث عن أصل كبير من أصول الفقه الإسلامي يمثّل فكرة تطوره، ويصوّر العنصر الموفّق للانقسامات الظاهرة بين المذاهب ألا وهو «الإجماع».

وبعد أن يرد «جولدزيهر» الأسس التي يقوم عليها الإجماع كالأحاديث النبوية طبقاً للنظرية الإسلامية، ويشكك في الدليل القرآني الذي قيل: إن الشافعي قد وجده بعد أن اعتكف بداره ثلاثة أيام وهي الآية الكريمة التي فهم منها حجية الإجماع: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[4]. يرى أن هذا الأصل قد تعزّز لدى المسلمين عندما اعتبروا

(1) المرجع السابق، ص 49. بتصرف.
(2) المرجع السابق، ص 50.
(3) المرجع السابق، ص 50 ـ51 بتصرف كبير.
(4) سورة النساء، الآية: 115.

أن ما أجمع عليه جماعة المسلمين صواب، ويستحق الاعتراف الواجب. ويرى كذلك أن دائرة الإجماع كانت في مبدأ الأمر أقرب إلى الإحساس الجماعي منها إلى المعنى الديني المحدد. ثم تطوّر هذا المفهوم حتى أصبح عبارة عن التعاليم والأفكار المجمع عليها من أهل الحلّ والعقد في زمن معيّن، فهم الذين لهم الحق في بيان الفقه والعلم واستنتاج ذلك، وهم الذين يحكمون بصحة استعمالها[1].

يورد «جولدزيهر» في صفحات طويلة العديد من الأحكام الفقهية المختلفة فيها بين علماء المسلمين كالاختلافات الشكلية في الصلاة وكصحة الصلاة عند صلاة المرأة بجانب المصلّي، وكاستخدام لغة أخرى في العبادة غير اللغة العربية، وكالقضاء والكفّارة للمفطر عن سهو، وتحليل أو تحريم بعض الأطعمة كلحم الخيل مثلاً، ويعيد هذه الاختلافات حسب قوله إلى مبدأ الإجماع[2]. وبالرغم من غموض هذه العبارة وإبهامها فإن المرء يستنتج منها أن الاختلاف في هذه المسائل عائد إلى استعمال الإجماع فيها. فإن كان هذا الفهم صحيحاً من جانبنا فإننا نرى أن «جولدزيهر» قد جانب الصواب، لأن الاختلاف في هذه الأمثلة وغيرها عائد إلى تفسير وفهم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وليس عائداً إلى مبدأ الإجماع ذاته.

ويقرّر «جولدزيهر» حقيقة هامة مفادها أن الفقه الإسلامي ليس مقصوراً على العبادات وحدها، ولكنه ضمّ فروع الحياة والحقوق المدنية والسياسية والعقوبات، وهذه الأمور تدخل جميعها تحت قاعدة مبنيّة على أساس ديني حتى تلك المتعلقة بالحياة الشخصية أو العامة، ومن هنا يعتقد الفقهاء أن كل حياة المؤمنين موافقة لطلبات الدين[3]. ثم يقرّر حقيقة أخرى في هذا السياق مفادها لا يكاد يوجد جزء مهم من تعاليم الفقه لم تحصل فيه اختلافات في الآراء بين المدارس الفقهية، ثم يضرب الأمثلة تلو الأخرى عن كيفية هذا الاختلاف ولكنه لا يشير إلى أسبابه اللهم إلاّ ما تعرّض له بصورة خاطفة من أن أبا حنيفة وشيعته كانوا في بعض القضايا يرفضون العمل المؤسّس على كثير من الأحاديث، ويستمدّون الحكم فيها طبقاً لما جاء في القرآن، كمسألة

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص 54، بتصرف كبير.

(2) المرجع السابق، ص 54 ـ 56. بتصرف كبير.

(3) المرجع السابق، ص 56.

حلف يمين المدّعي عند عدم وجود شاهدين، فقد رفضوا هذا الحكم المؤسس على الحديث وأصرّوا على شهادة رجلين أو رجلٍ وامرأتين، ولم يوافقوا على استبدال الشهادة القولية بوسيلة أخرى[1]. والحقيقة أنّ الفقهاء المخالفين لأبي حنيفة وأتباعه يطالبون في المنازعات المالية بشاهد واحد ويمين المدّعي في حالة عدم وجود شاهدين أو شاهد وامرأتين وليس كما ذهب إليه جولدزيهر.

وبعد أن يتعرّض «جولدزيهر» بإسهاب إلى كيفية لجوء الفقهاء إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والتطبيقات العملية التي وسعوا بموجبها دائرة العمل الفقهي وذلك بالتوسيع على الناس وعدم التضييق عليهم ورفع الحرج عنهم في المسائل العملية حتى يصل في نهاية بحثه إلى نتيجتين يراهما ضارّتين، إحداهما: سيادة روح التدقيق والتفصيل في العراق، وظهور الفقه المبني على الخيال والعناية في إيجاد مسائل في الحيل، الأمر الذي أدّى ـ حسب قوله ـ إلى ضياع شرح كلام الله، وتقنين الحياة حسب ذلك[2]. وهذا الرأي صحيح لأنه مبني على كثرة تفريع هذه المدرسة للمسائل، حتى جرتها هذه الكثرة إلى تفريع المسائل الخيالية، وقد قادها إلى ذلك كثرة الأسئلة والجري وراء الفروض، فقد كان الدارسون يعرضون على فقهائهم قضية، فيبدون فيها حكماً، ثم يفرعون منها مسألة أخرى بقولهم: أرأيت لو كان كذا؟ ثم يولِّدون منها مسألة ثالثة، وهكذا دواليك ومن هنا أطلق عليهم أهل الحديث بـ«الأرأيتيين».
وثانيهما: أن رجحان المجهودات ذات الطابع الفقهي، والعمل التفصيلي لمسائله في العلوم الفقهية قد أعطيا تعاليم الإسلام الطابع الفقهي تدريجيًّا. وتحت تأثير هذه الطريقة أصبحت الحياة الدينية نفسها موضوعة تحت النظرة الفقهية، التي لا يمكن بالطبع أن تكون نافعة لتقوية التقوى الصحيحة والمعرفة الإلهية. إلا أن «جولدزيهر» يقرّر في النهاية أنه لم يعدم وجود علماء أقوياء جادين، رفعوا أصواتهم لكي يحكموا بشدة على هذا البعد عن المبدأ الديني الذي أظهره الإسلام عند نشأته الأولى. وقد كان لهذا أثره، فأنقذت الحياة الدينية الداخلية من هذه المناقشات اللفظية الفقهية[3].

تعرّض «شاخت» بإسهاب في كتبه وأبحاثه المختلفة إلى نشأة المدارس الفقهية

---

(1) المرجع السابق، ص 57 والأسلوب من عندنا.
(2) المرجع السابق، ص 63.
(3) المرجع السابق، ص 66.

القديمة والحديثة، مبيّناً أثرها في تطوّر الفقه الإسلامي. فهو في محاضراته التي ألقاها بالقاهرة يشيد بمدرسة الشافعي الفقهية وأثرها في نشأة علم أصول الفقه الذي يرجع تأسيسه إلى الإمام الشافعي ويعتبره أول من أسس مدرسة في تاريخ الشرع الإسلامي. ويصف منهجه في هذا الصدد بأنه قد اتجه إلى تنظيم الفقه، والعمل بلا انقطاع على إيجاد تماسك بين الأحكام المنفردة، وعلى التحاشي عن أي تناقض بين نتائجها الأخيرة. وعزا إليه نشأة القياس الذي يعتبر أحد مصادر الفقه الإسلامي[1].

ويرى «شاخت» أن المذهبين الحنفي والمالكي عبارة عن نزعات عامة كانت قد بدت في نواحٍ مختلفة، وما بينها من خلاف يرجع قبل كل شيء إلى أسباب جغرافية ومدنية عامة: إما بتنوّع القوانين العرفية المندمجة بالفقه، وإما باتحاد العمل والعلم في نواحٍ متماسكة، أما اختلاف الأساليب والطرق الفقهية فليس له إلا المقام الثاني[2].

ويرى «شاخت» أن هذين المذهبين المالكي والحنفي كانا في مرحلتهما القديمة يحتاجان إلى تنظيم محكم، فهما لم يرتّبا صفوف أتباعهما إلا بتأثير المذهب الشافعي وعلى غراره، فاختار كل واحد منهما شخصاً ممتازاً ينتسب إليه بينما ظلّت التسميتان الأصليتان «أهل العراق» و«أهل الحجاز» تطلقان على أصحاب هذين المذهبين حتى بعد عصر مؤسسيها المزعومين أبي حنيفة ومالك، في حين أن أصحاب الشافعي كانوا ينعتون بهذا الاسم منذ أول الأمر[3].

ويرجع «شاخت» سبب اختيار الإمام «مالك» رئيساً لمذهب الحجاز لشهرته الشخصية المتمثلة في نقده الدقيق للأحاديث ورجالها، لا لاجتهاده التشريعي البحت، وللنجاح العظيم الذي لقيه كتابه «الموطأ». أما «أبو حنيفة» فإنه يشغل من حيث تطوّر آرائه مكاناً أقل شأناً بكثير من مكانة أصحابه، أبي يوسف، وزفر، والشيباني، وليس لأبي حنيفة عدا «الفقه الأكبر» أي كتاب صحيح من تأليفه، لأن مسانيده جمعت فيما بعد من أحاديث وردت في كتب أصحابه، والأقوال الواردة عنه في مؤلفات تلاميذه لا يتجاوز غالبها المراجعات العامة، يستندون بها إلى آرائهم الشخصية. وهذا يحمل على الافتراض أنه لا يرجع إلى اجتهاد أبي حنيفة الشخصي من تفاصيل المذهب الحنفي إلا

(1) شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 101.
(2) المرجع السابق، ص 102.
(3) المرجع السابق، ص 102.

شيء قليل[1]. ويورد «شاخت» أمثلة فقهية عن الإمام أبي حنيفة تتعلّق بكيفية استخدامه للحيل وهي إحدى مميزاته التشريعية التي برز فيها وقعَّد لها القواعد. ومع ذلك فإن «شاخت» لا يصدق مثل تلك الأمثلة ويراها مفتراة وموضوعة أريد بها تعظيم حكمة أبي حنيفة، ويراه في النهاية فقيهاً عمليًّا كثير الحيل، حتى إن الجيل الذي تلاه بالغ في وصفه بتلك الصفة التي لا بد من أن تكون قد بدت له من خصائص أبي حنيفة الشخصية بالحكايات الموضوعة: ومن الغريب ملاحظة أنه في زمن متأخر صار أبو يوسف هو الذي اشتهر عن القصاص بأنه مثال الفقيه المبتكر للحيل العملية[2]، ولعلّ «شاخت» يشير هنا إلى تلك القصص المبثوثة في كتاب «ألف ليلة وليلة» والمنسوبة إلى أبي يوسف.

أما بالنسبة إلى صاحب المذهب الحنبلي فإنه أشار إلى قول بعض فقهاء المسلمين فيه: إنه محدث أكثر منه فقيهاً، ولكن برجوعه إلى «كتاب المسائل» الذي يشتمل على أجوبة الإمام «أحمد بن حنبل» عن المسائل التي وجّهت إليه في جميع أبواب الفقه، كما يشتمل كتاب «المدوّنة الكبرى» على أجوبة «مالك بن أنس»، رجح عنده أنه كان فقيهاً أيضاً بجانب كونه محدثاً، لأنه كما يُعَلِّمُ مذهباً فقهيًّا مفصلاً لا يقتصر على شرح الأحاديث. واعتبر «شاخت» كتابه «المسند» لا يقتصر على مجموع الأحاديث التي جمعها فحسب ولكنه كان كتاباً وضع فيه الإمام «أحمد» الأساس الحقيقي لمذهبه الفقهي[3].

ويذهب «شاخت» في كتابه: «مدخل إلى الفقه الإسلامي» إلى أن المسلمين الثقات المتخصصين قد ازدادوا عدداً وترابطاً، وقد تحوّلوا خلال العقود الأولى من القرن الثاني الهجري إلى تكوين «المدارس الفقهية القديمة». وهذا المصطلح لا يعني في حدّ ذاته تنظيماً محدداً ولا توافقاً مطلقاً حول مذهب واحد داخل كل مدرسة فقهية، ولا تعليماً منظماً، ولا تنظيماً رسميًّا بل ولا وجوداً لمجموعة تشريعية طبقاً للمعنى الغربي للكلمة. ذلك أن أعضاء هذه المدارس هم عبارة عن علماء وفقهاء تميّزوا أمام عامة المسلمين بالورع والتقوى والعلم، وكانت أقدم المدارس الفقهية التي يمثلونها

(1) المرجع السابق، ص 103.
(2) المرجع السابق، ص 105.
(3) المرجع السابق، ص 107.

هي الكوفة والبصرة بالعراق، والمدينة ومكة بالحجاز بالإضافة إلى المدارس السورية. ولم تنشئ مصر مدرسة فقهية خاصة بها ولكنها تأثّرت بالمدارس الأخرى خاصة مدرسة المدينة. وكان سبب اختلاف هذه المدارس يعود إلى العوامل الجغرافية، وصعوبة المواصلات والأوضاع الاجتماعية، واختلاف الأعراف والعادات المحلية، ولم تكن ناجمة عن اختلافات أساسية تتعلق بالمبادىء والمناهج[1].

لقد كانت المواقف العامة لهذه المدارس الفقهية تجاه التطبيقات الشعبية الأموية وتنظيماتها الإدارية واحدة مهما كانت ردود الفعل الخاصة التي يمكننا اكتشافها تجاهها. كما كان اتجاهها الأساسي مشتركاً في المراحل البدائية للفقه الإسلامي على الصعيد المذهبي، وقد أصبح هذا العامل المشترك يتناقض تدريجيًّا كلما تحددت الاختلافات بين هذه المدارس وتميّزت بوضوح. على أنه يجب الإقرار بأن تعميق الفقه الإسلامي لم يتحدد في منطقة واحدة، ولكن الأقاليم ذات المراكز الثقافية الهامة حوّلت التطبيقات الشعبية الأموية وأنظمتها الإدارية إلى قواعد فقهية إسلامية، وكان العراق هو المركز الأساسي الذي حصلت فيه هذه التغييرات وبقي محافظاً على مكانته المتميزة هذه طوال القرن الثاني الهجري بكامله. وكان تأثير المدارس الفقهية ينتقل من العراق إلى المدينة وليس العكس، ومن هنا كانت مدرسة المدينة متأخرة دوماً عن مدرسة الكوفة العراقية، كما أن تعاليم المدارس الفقهية المدنية والعراقية القديمة تعكس الأوضاع الاجتماعية للحجاز والعراق، فقد كان المجتمع العراقي أكثر تقدّماً وأقل اختلافاً وأكثر تنظيماً من المجتمع الحجازي[2].

وعمق «شاخت» فكرة إنشاء المدارس الفقهية القديمة في كتابه «أصول الشريعة المحمدية»[3] عندما درس موقف الشافعي تجاه هذه المدارس. ورأى في هذا المقام أن رؤساء المدارس الأربعة لم يكن غرضهم إنشاء مدارس فقهية متميّزة، واستشهد بقول «المزني» مؤلف أقدم الكتب الشافعية الذي ذكر أنه قد استند في كتابه هذا إلى مذهب الشافعي وتطبيقاته لمصلحة من يرغبون ذلك. مع أن الشافعي منع أي أحد أن يقلّده أو يتبع أي شخص آخر. وكان الشافعي في مناظراته مع معارضيه المزعومين لا يطلب

(1) Schacht, Introduction au droit Musulman; op. cit, p. 35.

(2) op. cit, p. 36.

(3) Schacht, Origins of Muhammadan Jurisprudence, op. cit, pp. 6 - 10.

منهم تقليده أو ترسم خطاه ولكنه يدعوهم إلى الاعتراف بسنّة الرسول والاقتداء بها. ثم يسهب «شاخت» في بيان كيفية تكوين مدرستي «مالك وأبي حنيفة» الفقهية، ويرجع أسبابها ـ كما أسفلنا ـ إلى العوامل الجغرافية، ويستشهد بما رواه الشافعي من أنه «ليس في بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته ومن يدفعونه عن الفقه، وينسبونه إلى الجهل، أو أنه لا يحلّ له أن يفتي، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله، وعلمت تفرّق أهل كل بلد بينهم، ثم علمت تفرّق كل بلد في غيرهم، فعلمنا أن من أهل مكة من كان لا يخالف قول عطاء، ومنهم من كان يختار عليه، ثم أفتى الزنجي بن خالد فكان منهم من يقدّمه في الفقه، ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم، وأصحاب كل واحد من هذين يضعفون الآخر، ويتجاوزون القصد، وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدّمون سعيد بن المسيب ثم يتركون بعض قوله. ثم حدث في زماننا. منهم مالك كان كثير يقدمه وغيره يسرف عليه، ويضعف مذاهبه. وقد رأيت ابن أبي الزناد يجاوز القصد في ذمّ مذاهبه ورأيت من يذمّهم. ورأيت بالكوفة قوماً يميلون إلى قول ابن أبي ليلى ويذمّون مذاهب أبي يوسف، وآخرين يميلون إلى قول أبي يوسف ويذمّون مذاهب ابن أبي ليلى، ومَن خالف أبا يوسف، وآخرين يميلون إلى قول الثوري، وآخرين إلى قول الحسن بن صالح...»[1]. فالعوامل الجغرافية هي التي أدّت إلى ظهور المدارس الفقهية، وقد توزّعت هذه المدارس بين العراق والحجاز وسوريا. وانقسمت المدارس العراقية إلى مدرستي الكوفة والبصرة. وفي الحجاز هناك مركزان أساسيان للفقه وهما المدينة ومكة، وشهرة المدينة تعود إلى معرفة معلومات عنها أكثر تفصيلاً من تلك التي عرفت عن مكة. وأما المدرسة السورية فإن الإشارة إليها تبدو نادرة ولكنْ هناك وثائق صحيحة تبرهن على أن رئيسها هو «الأوزاعي»[2].

أما بالنسبة إلى النقطة الثانية التي أشار إليها «شاخت» من قيام هذه المدارس الفقهية بتحويل التطبيقات الشعبية الأموية وأنظمتها الإدارية إلى قواعد فقهية، فقد فصل فيها القول في كتابه «أصول الشريعة المحمدية»[3] وذلك طبقاً لما أوردنا لك تفصيلاً في المطلب السابق.

---

(1) Ibid, op. cit, p. 6.

(2) باختصار شديد. Ibid, op. cit, p. 7 - 9.

(3) Ibid, op. cit, pp. 213 - 223.

ويرى «شاخت» أن العنصر العام الذي يميّز نشاط المدارس الفقهية القديمة يرتكز على أخذ هذه المدارس ـ ولأول مرة ـ بالقواعد القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية. الأمر الذي لم يكن مطبقاً في القرن الهجري الأول. وهذه القواعد القرآنية لم تقتصر فحسب على العبادات وقواعد الأخلاق، والشعائر الدينية، والسلوك القويم، وتنظيم قانون الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وإرث ولكنها تعدّت إلى جميع المجالات الأخرى التي لم تنظمها الأحكام القرآنية تفصيلاً. وهكذا فإن العودة إلى الأخذ بالأحكام القرآنية من قِبَلِ الفقه الإسلامي البدائي قد بلغ ذروته وتطابق مع انتشار المدارس الفقهية القديمة بداية من القرن الثاني الهجري(1).

ويعزّز «شاخت» رأيه السابق عندما يدرس بعمق في كتابه «أصول الشريعة المحمدية» أثر العنصر القرآني في تكوين المدارس الفقهية القديمة(2). وقد تعرّضنا لهذا الموضوع بالتفصيل في المطلب السابق ورددنا على الكثير من شبهاته حوله فلا داعي لتكرار ما سبق أن سطرناه من جديد.

ويرى «شاخت» أن أصحاب المدارس الفقهية القديمة لا يشتركون فحسب في موقفهم المشترك إزاء التطبيقات العملية الشعبية الأموية وتنظيماتهم الإدارية، ولكنهم يشتركون كذلك في نظرية تتحدّد فكرتها الأساسية في «السنّة الحية للمدرسة الفقهية». وقد سيطرت هذه الفكرة على تطوّر التعليم الفقهي إبّان القرن الثاني الهجري بأكمله. وقد قدمت هذه الفكرة على وجهين: وجه إعادة الماضي Rétrospectif والتي ظهرت باعتبارها سنّة كـ«عمل» أو «سنّة ماضية» أو «أمر قديم». وهذا «العمل» مثّل بوضوح في جزء منه الأعراف الحقيقية المحلية. ولكنها تحتوي كذلك على صفة نظرية أو مثالية حتى وصلت إلى سنّة آمرة، وهذا العمل المثالي الذي افترض فيه العصمة قد تطوّر طبقاً لسيطرة الأفكار الإسلامية على المجالات القانونية. وقد وجدت هذه الأفكار لدى علماء الدين الذين يمثّلون الأقاليم الجغرافية المختلفة من خلال تعاليمهم لشعب كل إقليم يعترف لهؤلاء المتخصصين بالقدرة في مجال التشريعات الدينية الذين يقرّون آراءهم ويخضعون لقراراتهم(3).

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p: 36.

(2) Schacht, The Origins, op. cit, pp: 224 - 227.

(3) Schacht, Introduction...; op. cit, p: 36.

إن الذي يؤخذ بعين الاعتبار هو رأي الأغلبية فقط. بحيث أهمل رأي المجتمعات الصغيرة. وتكوّن بذلك «إجماع العلماء» الذي يمثل السيطرة المشتركة للمذهب الذي يصل إليه كل جيل ويعبر عن الوجه الثاني للسنّة الحية المتزامنة Synchronique لكل مدرسة على حدة[1]. وقد عبّر عن كيفية عمل هذا الإجماع أحد علماء البصرة بقوله: «كلما التقيت مرة في مكان الدرس بجيل من العلماء الباحثين الذين يساندون في أغلبيتهم ذات الرأي، فإنني أطلق على ذلك «الإجماع» سواء أكان السابقون لهم متفقين معهم في هذه النقطة أم لم يتفقوا. لأن الأغلبية لا تتفق على نقطة وهي تجهل مذهب السابقين حولها. ولأنهم لا يتركون المذهب السابق مثلاً بسبب نسخ مقرر في القرآن أهمل من قِبَل السابقين لهم، أو لأنهم يمتلكون حججاً أكثر أفضل منهم حتى لو لم يقرّروا ذلك»[2]. أمّا في التطبيق العملي فإن القرار الذي سيحدّد بموجبه المعيار متروك إلى الجيل الأخير الذي يمثل كذلك مدرسة فقهية على حدة.

وهكذا يختلف إجماع الفقهاء عن إجماع عامة المسلمين في عدة نقاط أساسية، ذلك أن إجماع الأمة الإسلامية يغطي العالم الإسلامي بأجمعه طبقاً لما تمليه الضرورات، ولكنه إجماع مبهم غامض وعام بينما يكون إجماع العلماء محدّداً جغرافيًّا بمركز المدرسة الفقهية المعنية، وهو دقيق في تفاصيله، ومتسامح، وغير مقتصر عليها، ويعترف بوجود مذاهب أخرى في مراكز جغرافية أخرى. وهذان النوعان من الإجماع معترف بهما من قِبَلِ المدارس الفقهية القديمة على الرغم من أن اكتساب إجماع العلماء له أهمية عملية يسمو بها على إجماع عامة المسلمين. إنه من الطبيعي اعتبار إجماع المسلمين متحصناً من الخطأ، الأمر الذي لا يمكن الإقرار به بصورة مطلقة لإجماع العلماء. وهذا المفهوم الذي أعدّ بعناية فائقة لا يخلو من التأثير الأجنبي فيه[3].

عالج «شاخت» الفكرة الآنف بيانها بعمق كبير في كتابه الآخر: «أصول الشريعة

---

(1) بتصرف Ibid, op. cit, p. 36.

(2) لم ينسب شاخت هذا القول إلى صاحبه Ibid, op. cit, p. 36.
ولم يبين لنا المصدر الذي استقى منه معلوماته، فكانت ترجمتنا حرفية لما أشار إليه ثم وجدنا هذا القول للإمام الشافعي، انظر كتاب شاخت، أصول الشريعة المحمدية، ص 86.

(3) Ibid, op. cit, p. 37.

المحمدية» تحت عنوان «السنّة الحيّة»[1]. وتعرّض إلى مفهوم السنّة في النظرية الإسلامية القديمة باعتبارها «السلوك النموذجي للرسول» وهذا ما ذهب إليه «الشافعي» منذ استعماله لكلمة «السنّة» و«سنّة النبي». ولكنه ـ أي شاخت ـ يرى أن «السنّة» لا تعني إلا «طريقة الحياة» السابقة. وقد حدّد «جولدزيهر» أصلها عندما أرجعها إلى العرب قبل الإسلام واستقاها المسلمون منهم. بينما يعرّف «مرجليوث» السنّة كمبدأ قانوني كانت أصلاً تعبّر عن المثاليات والقواعد الآمرة التي تطبقها الجماعة ولكنها اكتسبت أخيراً المعنى المحدّد المعبّر عنه «بسنّة النبي»[2]. ثم يستطرد «شاخت» في شرح السنّة طبقاً لمفهوم «الشافعي» ـ وهو الموضوع الذي سنتعرّض له لاحقاً ـ مشيراً إلى مفهومها لدى أهل المدينة والمدرسة العراقية والسورية على حدٍّ سواء، ووصل في خاتمة بحثه إلى أن المفهوم القديم للسنّة طبقاً للمدارس الفقهية القديمة عبارة عن عمل الجماعة المثالي، وأنها لم تجسد بعدُ بصورة مطلقة على أنها مستقاة من الرسول. وأن المدرسة العراقية كان لها السبق في الادعاء بأنها متصلة بالرسول فأطلقوا عليها «سنّة النبي». إن استمرار التطوّر المذهبي لدى المدارس الفقهية القديمة قد سبقه تطوّر فكرة السنّة المنسوبة إلى النبي في الفترة الزمنية السابقة على ظهور «الشافعي»، وهكذا أصبحت هذه المدارس في موقف دفاعي أمام المدّ العارم للسنّة عند ظهوره. وهذا التباين بين المذاهب والسنّة أعطى للشافعي فرصته لتحديد «سنّة النبي» باعتبارها الأحاديث المروية عنه والتي لها حجيتها. وهكذا اختلفت «السنّة الحيّة» عن «سنّة الرسول» إلا أن الأخيرة كانت متأخرة في الظهور عن الأولى[3].

وكما تعرّض «شاخت» في كتابه: «المدخل إلى الفقه الإسلامي» للسنّة تعرّض كذلك لمفهوم «الإجماع» لدى المذاهب الفقهية القديمة بالطرق التي أوردناها لك. إلا أنه شرح هذا المفهوم بعمق وتفصيل كبيرين في كتابه: «أصول الشريعة المحمدية» عندما تعرّض لشرح المفهوم القديم للإجماع، ومفهومه لدى مدرسة المدينة، وعند العراقيين والسوريين، وعند الإمام «الشافعي» ولدى المذاهب الإسلامية المتأخرة[4]. وملخّص قوله في هذا الصدد: إن إجماع العلماء كان عبارة عن رأي ممثلين لمدرسة

(1) Schacht, The Origins...; op. cit, pp: 58 - 97.
(2) Ibid, op. cit, p. 58.
(3) Ibid, op. cit, p. 80.
(4) Ibid, op. cit, pp. 82 - 97.

فقهية معترف بها. وليس مذهباً خاصًّا لعلماء معروفين. وقد احتفظت «السنّة الحية» للمدارس الفقهية بهذه الخاصية في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. ومع ذلك فإن فكرة الاستمرارية الملازمة لمفهوم السنة باعتبارها التطبيق العملي المثالي، والحاجة الملحّة إلى إنشاء نوع من التبرير النظري لما كان موثوقاً به من رأي الأغلبية، قاد منذ العشرات من السنين الأولى من القرن الثاني الهجري للعودة إلى السنّة الحيّة الماضية وإسنادها إلى بعض الشخصيات الهامة السابقة. فأهل الكوفة أسندوا مذهبهم في الإجماع إلى «إبراهيم النخعي» بالرغم من أن هذه المبادئ القانونية المذهبية الأولية لها علاقة بسيطة بأفكار هذا الفقيه الحقيقية. لأنها تمثل في حقيقة أمرها التعاليم الفقهية لعهد «حماد بن أبي سلميان» باعتباره أول فقيه كوفي يمكن التأكّد من صحة مذهبه، ومن المعروف في العراق نسبة الكثير من مؤلفات الفقهاء إلى أساتذتهم. وكان فقهاء المدينة يسلكون نفس السبيل فينسبون مؤلفاتهم إلى أساتذتهم الذين قَضَوْا نحبهم في السنين الأخيرة من القرن الأولى الهجري أو على الأكثر في بداية القرن الثاني الهجري. وقد اختاروا من بينهم سبعة فقهاء أطلقوا عليهم «فقهاء المدينة السبعة». وهم «سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وعبيد اللّه بن عبد اللّه بن عتبة، وخارجة بن زيد بن ثابت، وسليمان بن يسار وقاسم بن محمد بن أبي بكر». إن القليل جدًّا من الآراء المنسوبة إلى هؤلاء الفقهاء يمكن اعتبارها صحيحة[1].

وعندما يعالج «شاخت» مفهوم الإجماع لدى المدارس الفقهية المختلفة فإنه يقرّر بديهيات معروفة لدى علماء المسلمين منذ قديم الزمان. فهو يرى أن إجماع أهل المدينة يقتصر على ما أجمع عليه أهل المدينة وحدهم دون سواهم باعتباره حجة يجب الأخذ به. ولكن «الشافعي» يعارض هذا الإجماع عندما يقول في رسالته: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم «هذا مجتمع عليه» إلاَّ لما لا تلقى عالماً أبداً إلاَّ قاله لك، وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا، وقد أجده يقول «المجمع عليه» وأجد من المدينة من أهل العلم كثيراً يقولون بخلافه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول المجتمع عليه»[2]. وهكذا فإن «الشافعي» يرفض مفهوم

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p: 37.

(2) الشافعي، الرسالة، طبعة الحلبي، ص 534.

إجماع أهل المدينة، لأن الأمر المجمع لديه بالنسبة إليه ليس هو اجتماع بلد، بل هو اجتماع العلماء في كل البلاد. ثم إنه يرى أن المسائل التي ادّعي فيها إجماع أهل المدينة عليها كان من أهل المدينة من يرى خلافها. ويرى أهل المدينة أن إجماعهم مقدم على خبر الواحد، لأن حكاية الجماعة أقوى من حكاية الواحد. ولكن «الشافعي» لا يقرّ بهذه النتيجة ونراه يناقشها باستفاضة في «كتابه الأم» ويصل بموجبها إلى نتيجة أخرى مفادها أنه يقدم خبر الواحد على الإجماع بالرأي أيّاً كان سبب الإجماع إلاّ إذا تبيّن أن الإجماع بني على النقل، ورواه جماعة عن جماعة الرسول، وهو ما يسمى خبر العامة، فيقدم حينئذٍ على خبر الانفراد، ويكون أوثق، وتكون الحجية فيه بالسنّة لا بإجماع أهل المدينة أو إجماع العلماء جميعاً[1].

ولا يأتي «شاخت» بجديد عندما يقرّر النتيجة السابقة ولكنه يعرضها طبقاً لما وردت في كتب «الشافعي» ويضيف إليها اختلاف أهل المدينة في المسألة الفقهية الواحدة، وما من مسألة فقهية جعل المخالف دليله إجماع أهل المدينة إلاّ كان لهم مخالف فيها، وهو نفس الرأي الذي ذهب إليه «الشافعي» عندما يقول: «قد أوضحنا لكم ما يدلكم على أن ادّعاء الإجماع بالمدينة وفي غيرها لا يجوز، وفي القول الذي ادعيتم فيه الإجماع اختلاف. وأكثر ما قلتم «الأمر المجتمع عليه» فمختلف فيه»[2].

أما مفهوم الإجماع عند العراقيين فهو ليس «إجماعاً مكانيّاً» ولكنه يمتد نظرياً ليشمل جميع الأصقاع الإسلامية. ولكن من الناحية الواقعية فإن الإجماع العراقي يتميز ببعض المظاهر المكانية «المحلية» هو الآخر. وقد عبّر عنه «الشافعي» صراحة في رسالته، وسطّره أبو يوسف في كتبه حينما أشار إلى «إجماع كل علمائنا». ويقصد بهذه العبارة إجماع العلماء العراقيين. كما أشار إلى ذلك «الشيباني» عندما قال: «رأي أبي حنيفة ورأي علمائنا بصورة عامة» وهذا التعبير الأخير هو الذي كان مستخدماً عند الإمام «مالك» عندما يعبّر عنه «بالعمل عندنا»[3].

لقد كان الإجماع عند العراقيين مجهولاً كما هو الحال بالنسبة إلى أهل المدينة،

---

(1) الشافعي، الأم، ج7، ص 222 وقد عبَّرنا عن هذه النتيجة بأسلوبنا.

(2) الشافعي، المرجع السابق، ص 248.

(3) Schacht, The origins, op. cit, p: 85.

أشار شاخت إلى مصادر الفقهاء الذين أوردنا آراءهم في كتابه هذا.

وكان يُمثِّلُ رأي الوسط، ولا يهتمون برأي الأقلية إلاّ نادراً. وكان «الشيباني» في «موطَّئه» يرجع دائماً إلى رأي أبي حنيفة وغيره من علماء العراق بصفة عامة. وقد أورد في آثاره العديد من الأحكام المنقولة عن إبراهيم النخعي مع آراء أبي حنيفة. وهكذا فقد فهم رؤساء المدرسة العراقية كأبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني وأتباعهم الإجماع بأنه يمثّل المذهب المرتبط باسم «إبراهيم النخعي». ولكن هذا لم يكن مانعاً لهم من الاختلاف معه أحياناً أو مع غيره[1].

ويختتم «شاخت» بحثه حول الإجماع العراقي بقوله: إنه لم يوجد بصورة عامة أي خلاف جوهري بين عمل الإجماع وطريقة الأخذ به في كلا المدرستين العراقية والمدنية، باستثناء تطوير العراقيين لهذه النظرية أكثر مما فعل أهل المدينة، وهذا الأمر يعود إلى خاصية العراق الجغرافية، وجهود علمائه الفردية[2].

ونحن قبل أن نستمر في إيراد وجهة نظر المستشرقين حول تطوّر الفقه في عهد الأئمة المجتهدين، نلاحظ أن «شاخت» قد ركّز على نقطتَين رئيستين عندما درس هذا التطور، **أولاهما**: أنه لم يجعل للسنّة النبوية تلك الحجية منذ عهد الرسول، ولكنه أرجع ظهورها إلى عهد «الشافعي» وما قامت به المدرسة العراقية من إطلاقها «سنّة النبي» على «السنّة الحيّة». **وثانيتهما**: فصّل القول في مفهوم الإجماع لدى أهل المدينة وأهل العراق مستنتجاً قلّة اختلافهما حول هذا الموضوع بصرف النظر عن بعض الفروقات الظاهرة بينهما والتي تمثل في اعتبار أهل المدينة أن إجماعهم هو الصحيح، واعتبار أهل العراق أن إجماع علماء المسلمين هو الأصل.

أما بالنسبة إلى الشبهة الأولى التي حاول «شاخت» أن يؤكد من خلالها أن «الشافعي» هو الفقيه الأول الذي حدد السنّة بأنها المثل في سلوك النبي، خلافاً لأسلافه الذين كانت السنّة بالنسبة إليهم لا ترتبط ضرورة بالنبي، ولكنها تمثل الآثار ـ ولو تصوّراً ـ التي كان عليها العمل بين الجماعة مكونة العرف، فكانت على قدم المساواة مع ما يجري عليه العمل من عاداتهم، أو ما كانت تأخذ به عامتهم على وجه الخصوص، فإنَّ ردودنا عليها قد سطرناها في الفصل الثاني من الجزء الأول من كتابنا، وندعو القرّاء إلى العودة إليه منعاً للتكرار. ولكن الذي نود توضيحه في هذا المقام أن

---

(1) Schacht, The origins, op. cit, p: 85.

(2) Ibid, op. cit, p. 87.

مفهوم «السنّة» دون نسبتها إلى «سنّة النبي» اختلف من عصر لآخر لاختلاف المفاهيم التي كانت تؤدّي إليها كلمة «السنّة». إلاّ أن هذا المفهوم قد تحدد فعلاً منذ عصر النبي باعتباره أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته، وأصبحت مصدراً تشريعيّاً من مصادر الفقه الإسلامي منذ ذلك التاريخ، وكثيراً ما تعرّضنا لدورها التشريعي في الأدوار السابقة لتطوّر الفقه، وبالتالي فإن حجيتها، ونسبتها إلى الرسول لم تكن من إبداعات المدرسة العراقية، ولم تكن من اختراعات الإمام «الشافعي» ولعلّ من المناسب أن نتعرّض الآن باختصار لرأي «الشافعي» حول السنّة طبقاً لما أوردناه في رسالتنا المكتوبة باللغة الفرنسية[1]. حتى نوصل هذا المفهوم عنده. فهو يضع السنة الثابتة في مرتبة القرآن للاستدلال بها في الأحكام الشرعية لأنها تعتبر وحياً شأنها في ذلك شأن القرآن. وعلاقتها بالقرآن تتحدد في بيان مجمله، وتخصيص عامه، والإتيان بأحكام جديدة ليست منصوصة فيه[2]. وقد خصص «الشافعي» للسنّة مكاناً واسعاً في «رسالته» أسهب القول في أصلها، وحجيتها، ومكانتها بالنسبة إلى القرآن فاستغرقت خمساً وأربعين صفحة. واستخلصنا من هذه الدراسة أنه يضع السنّة الثابتة في مرتبة القرآن عند استنباط الأحكام لأنه يعتبرها وحياً من الله. وأنه يأخذ بأخبار الآحاد شريطة أن يكون إسنادها صحيحاً، واشترط في قبول أحاديث الآحاد شروطاً دقيقة في الراوي، كأن يكون ثقة في دينه معروفاً بالصدق في حديثه، وأن يكون عاقلاً لما يحدِّث فاهماً له، وأن يكون ضابطاً لما يرويه، وأن يكون قد سمع الحديث ممن يروي عنه، وألاّ يكون مدلّساً، وألاّ يكون الحديث غير مخالف لحديث أهل العلم إن أشركهم في موضوعه، وأخيراً أن ينتهي الحديث موصولاً إلى النبي أو إلى من انتهى إليه دونه إن انتهى عند تابعي. وأخيراً فإن الإمام «الشافعي» تفرد في القول بنسخ القرآن للقرآن ونسخ السنّة للسنة وعدم وقوع النسخ بينهما. ولعلّ أهم نتيجة يمكن الإشارة إليها في هذا الصدد أن «الشافعي» قد ميّز النسخ عن تقييد المطلق وتخصيص العام، وجعلهما من نوع البيان، وكثير من المتقدمين من الصحابة والتابعين من بعدهم كانوا يسمون المطلق نسخاً، وتخصيص العام نسخاً حتى كان منهم من يجعل الاستثناء نسخاً. وهكذا جعل

(1) Hadj sassi salem, origine et developpement de la science d'usul al-fiqh, these de doctorat, op. cit, pp. 64 - 79.

(2) انظر تفاصيل ذلك في المرجع السابق، ص 65 ـ 73.

التخصيص والتقييد من باب بيان المراد بالنصّ، وجعل النسخ رفع حكم النصّ بعد أن يكون ثابتاً[1].

ولعلّنا نضيف إلى ما سبق أن أسهبنا فيه في «رسالتنا الموسومة بـ«مناهج علم الأصول عند الشافعي والغزالي» أننا نوافق على ما ذهب إليه «شاخت» من أن «الشافعي» قد اعتمد فقط على أعمال الرسول الثابتة بالرواية عنه، وقيل بصفة خاصة الآثار المنسوبة إلى نفسه. وهذا صحيح لأن السنّة في حاجة إلى ما يخلصها من الأوشاب اللاحقة بها على مرّ العصور وهي مهمة تحتاج إلى مجهود علمي كبير، ولا يضير الشافعي ما نسبه إليه «شاخت» من أنه قَبِلَ آثار الصحابة، وآراء التابعين وحتى بعض ثقات المتأخرين متخذاً منها معاضداً له في حجاجه، لأن تلك الآثار والآراء كانت تمثل امتداد التراث التشريعي والفقه الإسلامي، ولا يمكن تجاهل ذلك عندما يراد تجريد السنّة مما لحق بها من عناصر أخرى نتيجة تطوّر الفقه الإسلامي على مرّ العصور والأيام.

أما بالنسبة إلى ما ذكره «شاخت» حول مفهوم «الإجماع» وتطوّره منذ القدم حتى تميّزت خصائصه لدى المدارس الفقهية القديمة طبقاً للوصف الذي أتى به في كتبه وأبحاثه المختلفة، فإننا لا نود الاستطراد في الرد عليه في هذا المقام حتى لا نخرج عن الإطار الذي رسمناه لأنفسنا في هذا الكتاب، ولكننا نود إيضاح حقيقة هامة وأساسية وهي أن الإجماع قد اختلف في وقوعه منذ القدم، واختلف في الأسانيد التي يعتمد عليها، واختلف في العصور التي وقع فيها. واختلف في نوعيته حالة كونه صريحاً أو ضمنيّاً. وأخيراً اختلف في حجيته. ولكن مفهوم الإجماع لدى المدارس الفقهية القديمة لا يقصد به إجماع الأمة الإسلامية قاطبة على أمر من الأمور الدينية، لأن ذلك مستحيل الوقوع عقلاً وواقعاً. ولعلّ من ذهب إلى هذا الرأي استند إلى إجماع الأمة الإسلامية على ما هو معروف من الدين بالضرورة. ولكن هذا لا يُعَدُّ إجماعاً طبقاً للمفهوم العلمي للإجماع الذي نراه ينعقد بإجماع مجتهدي الأمة الإسلامية في عصر من العصور على أمر من الأمور الدينية. وهذا المفهوم هو الذي ذهبت إليه المدارس الفقهية القديمة منها واللاحقة لها، وإن كان قد انصبّ الخلاف بينها حول العصور التي يقع فيها الإجماع ونوعيته. فنحن رأينا أن أهل المدينة لا يَعْتَدُّون إلاّ بإجماع أهل

---

(1) Ibid, op. cit, pp. 78 - 79.

المدينة وعملهم. ورأينا آخرين كالمعتزلة وغيرهم ينكرون الإجماع كـ«إبراهيم النظّام» وشيعته ولكلٍّ حجة. ورأينا آخرين يعتبرون الإجماع هو الصادر باتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور، وهذا التعريف يشترط معرفة أشخاص المجتهدين الذين يقف الإجماع على اتفاقهم ومعرفة رأي كل واحد منهم في المسألة التي يراد الوقوف على رأيهم فيها، وكلا الشرطين متعذّر بحسب الحاجة كما ترى. يضاف إلى ذلك أن رأي المجتهد لا بدّ من أن يكون صريحاً لا ضمنيّاً إذ لا ينسب إلى ساكت قول. وأخيراً فلا بد من تحقيق الاتفاق من جميع المجتهدين فلو خالفه واحد منهم لما انعقد الإجماع لأنه ما دام قد وجد اختلاف وجد احتمال الصواب في جانب والخطأ في جانب. وهذه الشروط كما ترى مستحيلة التحقيق بعد عصر الصحابة وبالتالي تكون أكثر استحالة في العصور اللاحقة لهم.

ونحن لو فصلنا القول في هذا الموضوع لما خرجنا منه، وما علينا إلاّ الاقتصار على مفهوم الإجماع لدى «الشافعي» الذي حدده «شاخت» في عدة نقاط منها: موافقته أولاً على مفهوم إجماع العلماء. ثم اعترافه بإجماع الأمة كلها وأخيراً رفضه لحجية الإجماع وإنكار وجوده أصلاً[1].

ونحن نورد لك مفهوم «الإجماع» عند «الشافعي» طبقاً لرسالته الأصولية وبعض آرائه المبثوثة بالخصوص في كتابه «الأم». فهو لم ينكر الإجماع في المرحلة الأخيرة من تطويره لهذا المفهوم كما ذهب إلى ذلك «شاخت»، ولكنه اعترف دوماً بحجية الإجماع، ورآه المصدر التالي للتشريع بعد القرآن والسنّة. وأنه هو الذي بحث له عن دليل يعضده في القرآن الكريم، والدليل على عدم إنكاره له ما ورد عنه في كتاب «الأم» وقد سأله مناقشه في صدر مناظراته: «فهل من إجماع؟» قلت: نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحداً جهلها، فلذلك الإجماع هو الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول لك ليس هذا بإجماع»[2]. ولعلّ هذه العبارة هي التي استنتج منها «شاخت» أن الشافعي يقول بإجماع الأمة قاطبة في مرحلة من مراحل تفكير ولم يقصر على إجماع العلماء المجتهدين، حالة كونه اعتبر الإجماع منعقداً وموجوداً بما هو معلوم في الدين بالضرورة.

---

(1) Schacht, The origins, op. cit, p: 89.

(2) الشافعي، الأم، الجزء السابع، ص 157.

ومما يدل على حجية الإجماع عند «الشافعي» ما رواه في رسالته عن ابن سليمان بن يسار عن أبيه أن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال: «إن رسول الله قام فينا كمقامي فيكم فقال: أكرموا أصحابي، ثم الذي يلونهم، ثم الذين يلونهم، يظهر الكذب حتى إن الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يستشهد، أَلاَ من سرّه بحبحة الجنة، فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذّ، وهو من الاثنين أبعد، . . . الخ»[1].

فالحديث السابق الذي استشهد به «الشافعي» يدل على ضرورة ملازمة الجماعة، ولا تعني هذه الملازمة ملازمة الأبدان، ولكن يقصد بها ملازمة الجماعة الإسلامية من التحليل والتحريم والطاعة فيها، وذلك طبقاً لما بيّنه في فقرة لاحقة من كتابه الرسالة[2]. وبغض النظر عمّا قيل في قراءته للقرآن ثلاثمئة مرة حتى وجد الآية التي تعزز حجية الإجماع فإننا نكتفي بما أورده صراحة في رسالته من حجية الإجماع ونكتفي بها دون النظر في حجج أخرى تحتمل الشك والتخمين.

وإذا كان «الشافعي» أقرّ بحجية الإجماع خلافاً لماذا ذهب إليه «شاخت» فإلى من ينسب إليه الإجماع؟، إلى الأمة الإسلامية بأكملها أم إلى العلماء المجتهدين فقط؟.

لقد رأينا من بعض المقاطع السابقة التي أوردناها لك إقرار «الشافعي» بحجة إجماع الأمة لها، ولكنه قصر ذلك على ما هو معروف في الدين بالضرورة، غير أنه حدّد المجمعين بالعلماء المجتهدين عند قوله في كتابه «الأم»: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم: هذا مجتمع عليه، إلاّ لما لا تلقى عالماً أبداً إلاّ قال لك، وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر وما أشبه ذلك»[3]. وهذا النص يدل على أن الإجماع معقود للعلماء المجتهدين دون سواهم، لأنهم هم الذين يعرفون الحلال والحرام في الأمور غير المنصوص عليها في كتاب الله وسنّة رسوله. فإذا كان أساس الإجماع هو الوصول إلى رأي شرعيّ يبين الحلال والحرام وغيرها من الأحكام الشرعية فلا مناص من ألاّ يكون ذلك إلاّ من العلماء المجتهدين.

---

(1) الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، المرجع السابق ص 373 ـ 474.

(2) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 475.

(3) الشافعي، الأم، كتاب الشعب، الجزء السابع، 1968، باب إبطال الاستحسان، ص 270 ـ 277.

ويعترف «الشافعي» بإجماع الصحابة ولكنه لا يعتبره، لأنه يكون دليلاً على أنهم سمعوا من رسول الله سنّة فيما اجتمعوا عليه، ولكنه يأخذ رأيهم بعين الاعتبار لأنهم اجتهدوا في المسائل المطروحة أمامهم، وهم لا يغفلون عن السنّة في موضع ذلك الاجتهاد، فلا بدّ من أنهم اجتهدوا حيث لا يقوم نصّ من السنّة أو أثر عن الرسول على خلاف ما اجتمعوا عليه، ولكن إذا حكوا سنّة فيما اجتمعوا عليه كانت السنّة هي الحجة[1].

وكان الإمام «الشافعي» واضحاً في معارضته لإجماع أهل المدينة كما ذهب «شاخت» إلى ذلك، فالإمام «مالك» يرى أن إجماع أهل المدينة حجة على المسلمين وعليهم الأخذ به، ويرد عليه «الشافعي» في رسالته، بعد أن يقرّ لهم بأن عملهم مقدم على حديث الآحاد، فيقول: «لست أقول، ولا أحد من أهل العلم «هذا مجتمع عليه» إلاّ لما لا تلقى عالماً أبداً إلاّ قاله لك، وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر وما أشبه هذا، قد أجده يقول: المجمع عليه، وأجد من المدينة من أهل العلم من يقول بخلافه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقوم «المجمع عليه»[2].

ونستنبط من المقطع السابق أن «الشافعي» يرى أن الأمر المجتمع عليه ليس هو اجتماع بلد، بل اجتماع علماء المسلمين في جميع البلاد الإسلامية، وإن ما يدّعيه الإمام «مالك» من أن المسائل المجمع عليها في المدينة كان من أهل المدينة من يرى خلافها كما أن البلدان الإسلامية الأخرى تخالفها.

ولعلّ أهم بحث دبّج حول إبطال القول بحجية إجماع أهل المدينة ذلك البحث الرائع الذي كتبه الأستاذ «برونشفج» والذي أبان فيه بعمق وتحليل عظيمين أن أهل المدينة قد اختلفوا مع بعضهم في العديد من المسائل المطروحة أمامهم، كما أن العديد من الأصقاع الإسلامية الأخرى خالفتهم في ذلك، ويستشهد بتلك الرسالة التي وجهها «الليث بن سعد» إلى أستاذه الإمام «مالك» مشيراً فيها بحصول ذلك الخلاف على عديد من الوقائع بين علماء المدينة ذاتها[3].

---

(1) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 472.

(2) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 534 ـ 535.

(3) Robert Brunschvig; Poléymique Mediévales autour du rite de Malik; etudes d'islamologie, Tome second Maisonneuve et Larose, Paris, 1976, pp: 65 - 101.

وهكذا فإن الإمام «الشافعي» يقول بحجية الإجماع، ويضعه بالنسبة إلى استنباط الأحكام بعد القرآن والسنّة، ولا يعتد إلاّ بإجماع العلماء المجتهدين في جميع الأقطار الإسلامية. ولكنه عالج هذا الموضوع في كتابه «الرسالة» بصورة موجزة ولم يفصّل القول فيه تفصيلاً، وعلى الباحث الذي يرغب في الاطلاع على آرائه الرجوع إلى كتاب «الأم» بأجزائه السبعة، وأما نحن فنكتفي بهذا القول للرد على شبهات «يوسف شاخت» ولمن يريد المزيد عليه الرجوع إلى رسالتنا المشار إليها آنفاً[1].

وهكذا بعد أن عرضنا آراء «شاخت» حول النقطتين السابقتين المتعلقتين بتطوّر الفقه الإسلامي في عهد الأئمة المجتهدين نعود إلى بيان آرائه الأخرى حول هذا التطور في هذا العصر لاستكمال الموضوع من جميع جوانبه.

بعد أن تعرّض «شاخت» للسنّة والإجماع لدى المدارس الفقهية القديمة يخصص فصلاً لتطور القياس عندها. فهو لا يرى أن الاجتهاد بالرأي في المسائل الفقهية قد مارسه أول الأمر المتخصصون والقضاة. ويرى أن الاجتهاد بالرأي قد بدأ منذ زمن مبكر، وسواء أكان هذا الاجتهاد تحكميّاً أو استمد عن طريق الجهد المنطقي فإن بداية انطلاقته كانت غير دقيقة وبدون توجيه أو منهجية محددة غير أنه تطوّر شيئاً فشيئاً إلى نظام صارم دقيق[2].

فالاستدلال الشخصي يطلق عليه «الرأي» ويعني في مفهومه الخاص «الرأي السليم المحترم» فإذا اتسع هذا الرأي ووصل إلى نظام منطقي سواء أكان مستمدّاً من أحكام قائمة أو قرارات موجودة أطلق عليه «القياس». فإذا عكس الاختيار الشخصي، وعدل المجتهد عن مقتضى قياس جليّ إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كلّي إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجّح لديه هذا العدول. سمّي ذلك «استحساناً». أما الاستدلال الخاص فيطلق عليه «الاجتهاد» أو «الاجتهاد بالرأي» وهو الذي يقوم به شخص متخصّص مؤهل لذلك يطلق عليه اسم «المجتهد». لقد كانت هذه

---

(1) Hadj sassi salem, origine et developpement de la science des usûl al-fiqh, op. cit, pp. 92 - 118.

تحت عنوان: مفهوم الإجماع وحجيته وسنده عند الشافعي:

(2) Schacht, Introduction...; op. cit, p: 41.

المصطلحات مجهولة في الزمن المبكر وظهرت إلى الوجود في عصر «الشافعي» الذي استخدم الرأي والقياس والاستحسان استخداماً فنياً[1].

لقد مثّلت المدرسة العراقية الأخذ بالرأي والقياس سواء قد استند في ذلك إلى الاجتهاد الشخصي أو القياس الأصولي. وكان أقدم حكم من هذا القبيل ظهر في المذهب الحنفي، والقاضي باعتراف المتهم أربع مرات قبل تطبيق الحدّ عليه في جرائم الزنا، قياساً على الشهود الأربعة في هذه الحالة والمنصوص عليه في القرآن. وهذا الحكم ناتج فقط عن تطبيق القياس ولم يكن مستنداً فيه إلى أي حديث كان. وانتشر هذا الحكم في الحجاز بعد أن أسند إلى حديث نبوي. وهذه النتيجة التي تمّ التوصل إليها عن طريق القياس استخدمت كذلك في تطبيق عقوبة الحدّ على السارق بحيث يلزم اعترافين من المتهم قياساً على ضرورة شهادة شاهدين الواجبة في هذه الحالة. وهذا الحكم أسند إلى حديث مروي عن عليّ وعاضده بعض أعضاء المدرسة العراقية خاصة قاضي الكوفة ابن أبي ليلى معاصر الإمام «أبي حنيفة». وقد أكّد هذا الأخير أنه إذا كان تطبيق حدّ السرقة على السارق يقتضي اعترافين، فإن اعترافاً واحداً يكفي لمسؤوليته المدنية، مع أنه لا يمكن تطبيق الحد إلاّ بعد تسوية الدين المدني حتى ولو اعترف المتهم للمرة الثانية بارتكاب ما نسب إليه[2].

واستخدمت المدرسة العراقية في تحديد قيمة السرقة المطبق عليها حدّ القطع بخمسة دراهم قياساً على أصابع السارق الخمسة، وهذا هو مذهب ابن أبي ليلى وأحد المذاهب المنسوبة إلى ابن مسعود. وهناك رأي آخر أخذت به هذه المدرسة في تحديد النصاب الموجب تطبيق حدّ السرقة عليه بعشرة دراهم قياساً على الحد الأدنى لمهر الزوجة. ولكن أهل المدينة لا يعترفون بالحد الأدنى للمهر، غير أن الإمام «مالكاً» اعتنق مذهب العراقيين في هذا الحكم، وحدّد نصاب السرقة المطبق عليه الحد بنصف دينار الذي يعادل ثلاثة دراهم واعتبره الحد الأدنى للمهر. ولكن المدرسة العراقية

---

(1) a) Ibid, op. cit, p. 41.
b) Schacht, the origins, op. cit, p. 90.

(2) a) Schacht, Introduction, op. cit, p. 42.
b) Schacht, the origins, op. cit, p. 106.

وجدت هذا القياس غير مناسب فاستندت في دعمه إلى الأحاديث النبوية التي ظهرت في ذلك الوقت لمصلحة مذهبها[1].

ونحن نرى أن هذا العهد الذي نؤرّخ له وهو ظهور المدارس الفقهية الكبرى قد اتسم بالنزاع في مادة الفقه، لأن كل مدرسة حاولت الاستناد إلى أصول مختلفة باستثناء القرآن والسنّة لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية. فهم قد اختلفوا في كيفية استنباط الأحكام من السنّة، واختلفوا كذلك في كيفية استنباطها من الإجماع كما أسلفنا فيهما القول. وحصل ذات الاختلاف على الاجتهاد بالرأي والقياس والاستحسان. فهذه المدرسة العراقية اعتمدت على الرأي الذي طورته فأصبح من الناحية الفنية قياساً أو استحساناً حسب الأحوال. والأمثلة السابقة التي أوردها «شاخت» تدل على منهجية هذه المدرسة في استخدام القياس في المسائل الفقهية. ولكن الذي لا نجد له دليلاً يعضده ما يؤكده دوماً من التجاء هذه المدرسة إلى الأحاديث النبوية «الموضوعة» لتعزيز موقفها حيال هذه القضايا الفقهية.

وملخص القول في هذا الموضوع: أن الأخذ بالاجتهاد بالرأي كان قد لجأ إليه الصحابة والتابعون عندما لم يجدوا نصّاً صريحاً في القرآن أو السنّة يحكم بعض القضايا المطروحة أمامهم. وتدل الوقائع التاريخية والأحاديث النبوية الصحيحة على أن الرسول قد أقرّ عليه معاذاً عندما أرسله قاضياً إلى اليمن، كما أن رسالة «عمر القضائية» ورد فيها الأخذ بهذا الأصل مهما أنكر «ابن حزم» أو المستشرقون ذلك. وقد كان لانتشار الفقهاء في الأمصار أثره في الأخذ بالرأي، لأنهم لا يتمكنون جميعاً من معرفة السنن التي يمكن أن يجدوا فيها حلولاً للمشاكل المطروحة أمامهم. ولكن هؤلاء الفقهاء خشوا التوسع في الرأي الذي ربما قد يكون مخالفاً لبعض السنن التي لا يعلمونها فضيّقوا من دائرته واشترطوا على الفقيه الذي يستنبط الأحكام بالرأي أن يستند إلى أصل معيّن يعضده ويرجع إليه في فتواه. وهذه الطريقة تطوّرت بعدئذٍ من الناحية الفنية حتى أصبحت قياساً واستحساناً واستصحاباً حسب الأحوال، وبرع فيها العراقيون. ولم يقتصر هذا الأمر على المدرسة العراقية وحدها، لأن هذا التطبيق امتد إلى مدرسة الحديث، وأخذ به الإمام «مالك» في بعض القضايا طبقاً لما أشار إليه

(1) a) Schacht, Introduction, op. cit, p. 42.

b) Schacht, the origins...; op. cit, p. 107 - 108.

«شاخت». وبالرغم من اعتماد هذه المدرسة على الأحاديث في المقام الأول فإنها طبقت الرأي في العديد من المسائل التي لا تحكمها النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وما مصطلح «المصالح المرسلة» الذي اخترعه الإمام «مالك» وطبقه في فقهه إلاّ دليل على أخذه بمبدأ الرأي في التشريع لأن المصالح المرسلة في حقيقة أمرها ليست إلاّ نوعاً من الاستحسان.

لقد اشتد الخلاف في هذه المرحلة التي نؤرّخ لها بين أهل الحديث وأهل الرأي. وقدم كل فريق الحجج التي تعضده وتقوّي مركزه. فأهل الحديث يرون أن الشريعة أرفع وأسمى من أن تكون مجالاً للرأي والاجتهاد الشخصي، ولا تستند إلاّ إلى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تَعْصِمُ الفقيه من الزلل والخطأ خلافاً للرأي الصادر من الإنسان مهما كانت درجة ثقافته وعلمه لأنه معرض للخطأ والصواب.

ولعلّ أعظم من دافع عن القياس واعتبره حجة شرعية هو الإمام «الشافعي» الذي ضبط قواعده وبيّن حدوده، وحدّد الشروط اللازم توافرها في الفقيه الذي يستخدم القياس في الاستنباط، وقدم له بمقدمتين هامّتين؛ **أولاهما**: إن ما يكون من أحداث ونوازل، ففيه حكم للإسلام... وإذا كان للشارع حكم في كل قضية وحادثة أو نازلة فلا بدّ من أنه قد نبّه إلى بيان ذلك الحكم، إما بنصّ عليه، أو بإشارة إليه، أو بدلالة تدل الطالب له وتهديه إلى معرفة، إذا تحرّى أن يعرف. وإن معرفة الأحكام من دلالتها يكون بالاجتهاد والاستنباط وإلحاق الأشباه بأشباهها، والأمثال بأمثالها، فهو لا محالة سائر إلى القياس[1]. **وثانيهما**: إن العلم بأحكام الشرع قسمان: علم إحاطة يتناول الظاهر والباطن... وهذا علم يقيني لا يسع أحداً أن يشك فيه، والقسم الثاني علم في الظاهر، والحقيقة التي اختص الله بعلمها مغيبة عنه لا يسعه أن يعلمها على التحقيق، وهذا علم يكون على طريق الترجيح والظن لا على طريق الجزم والقطع الذي لا يعتريه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، العلم بالأحكام على النحو الأول يكون باثنين بنص الكتاب، وبنصّ السنّة المتواترة. وهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحلّ أنه حلال، وفيما حُرِّم أنه حرام، وهو الذي لا يسع أحداً جهله، ولا يشك فيه[2].

ويستمر «الشافعي» في إيراد الأمثلة والنصوص لتأييد وجهة نظره حول القياس

(1) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 477.

(2) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 482.

الذي يراه الاجتهاد بعينه، ولا يتم الاجتهاد إلاّ بتحرّي معاني النصوص وعللها، ثم إلحاق الشبيه بما يشبهه، وأنه يقسم القياس بالنسبة إلى وضوح العلّة، وخفائها، ومقدار توافرها في الأمر غير المنصوص عليه إلى أقسام ثلاثة: أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل كحرمة ضرب الأبوين المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فإنه إذا كان قول ﴿ أُفٍّ ﴾ منهيّاً عنه فأولى بالنهي الضرب. وأن يكون الفرع مساوياً للأصل لا يزيد عليه ولا ينتقص عنه في الرتبة كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ فإن العبد يقاس على الأمَةِ في هذا التصنيف إن ارتكب ما يوجب الحدّ بالجلد. وأن يكون الفرع أضعف من علة الحكم في الأصل. وهكذا ترى كيف أن «الشافعي» قسم القياس وأصّله، وقعّد له القواعد وجعله مصدراً من مصادر الفقه الإسلامي. وقد شرح «شاخت» هذا التقسيم باستفاضة وأورد جميع الأمثلة التي جاء بها «الشافعي» في رسالته[1]. وقد قمنا بدورنا بشرح معنى القياس ومراتبه، وحدوده وتفصيلاته في رسالتنا بالفرنسية المشار إليها، ونحيل القارئ إليها لمن يرغب في المزيد من الاطلاع[2].

وفي مقابل من يستحسن القياس، ويدافع عنه، ويعمل به في استنباط الأحكام العملية، نرى الظاهريين ممثلين بـ«داود بن عليّ» وابن حزم الأندلسي يرفضون القياس جملة وتفصيلاً، ولا يعملون به ويجادلون معارضيهم حوله بكل ما أوتوا من حجة وبرهان لأنهم اعتمدوا على ظاهر الكتاب والسنّة. وهكذا اختلفت المدارس الفقهية حول هذا الأصل التشريعي اختلافاً بيّناً. وقد تجلّى الخلاف كذلك حول الاستحسان الذي رفضه «الشافعي» في رسالته ونسبت إليه قوله: «من استحسن فقد شرّع». ومقابل ذلك أخذ به الأحناف واعتبروه أحد المصادر الفرعية للفقه وقعَّدوا له القواعد وضربوا له الأمثال. ونحن أوردنا حجج الطرفين في رسالتنا تفصيلاً ووصلنا إلى نتيجة مفادها أن الإمام «الشافعي» رفض الاستحسان المبني على الهوى والتلذّذ والمصلحة الشخصية والذي لا يستند إلى النصوص الشرعية. ولكن لو محصنا بعمق مفهوم الاستحسان

(1) Schacht, the origins, op. cit, pp. 122 - 126.

(2) Hadj sassi salem, origine et developpement de la science des usûl al-fiqh, these de doctorat, op. cit, pp. 109 - 143.

وقد أوردنا ضمن هذه الرسالة آراء شاخت وردودنا عليها انظر ص 112 ـ113 من الرسالة.

الذي قالت به المدرسة الحنفية وشرحه «الشاطبي» بعمق في موافقته[1] لوجدنا أن الإمام «الشافعي» لا يرفض مثل هذا الاستحسان الذي لا يستند إلى الهوى والمصلحة الشخصية، ولكنه يستند في مجمله إلى النصوص المبثوثة في الكتاب أو السنة، فإن لم يكن هناك نص صريح أو مؤول استخرجت المعاني في الأشياء المنصوص عليها، ثم يلحق الحكم الذي لا يجد فيه النص إلى أقرب الأمور المنصوص عليها وصفاً فيه، أو ما يشترك معه في معنى الحكم، فالمال لفظي مادي، لا أمر يتصل بالذوق أو النفس، لأن الإمام «الشافعي» لا يعتد بالفهم الشخصي في الشريعة، بل يعتد دائماً بالفهم الموضوعي المادي. وهذا ما ذهب إليه الأحناف في الاستحسان لأنه عندهم عبارة عن عدول المجتهد عن مقتضى قياس جليّ إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كليّ إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجّح لديه هذا العدول، وهكذا فإن الاستحسان ليس الاستدلال بالهوى والتلذّذ والمصلحة الشخصية ولكنه استدلال بقياس خفي، ترجح على قياس جليّ أو هو ترجيح قياس على قياس يعارضه، بدليل يقتضي هذا الترجيح أو استدلال المصلحة المرسلة على استثناء جزئي كلّي. وهكذا فإن الخلاف بين (الشافعية) والأحناف حول مفهوم الاستحسان يتحدد في عدم الاتفاق على تحديد معناه. ولو اتفقوا على تحديد معناه ما اختلفوا في الاحتجاج به[2].

هكذا تطور الفقه تطوراً كبيراً إبّان ظهور المدارس الفقهية الكبيرة، وقد انصبّ الاختلاف على المصادر الأصولية العقلية التي تستنبط منها الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية كالإجماع والقياس والاستحسان وغيرها. وقد تطرّقنا بإيجاز إلى بيان هذا الاختلاف ورأي المستشرقين فيه وركّزنا بصورة خاصة على آراء الإمام «الشافعي» بالخصوص باعتباره المؤسس الحقيقي لعلم أصول الفقه الذي يعتبر المنهج العلمي الذي يسلكه الباحث لاستنباط الأحكام من أدلّتها التفصيلية. وقد رأينا أن الاختلاف قد وقع بين المدرستين القديمتين مدرسة الحديث بالحجاز، ومدرسة الرأي بالعراق، ودرسنا الأسباب الحقيقية التي أدّت إلى ظهور المدارس الفقهية السنية الكبيرة عليهما، ومدى تأثير هذا الاختلاف في تطوّر الفقه وتقدّمه بحيث أصبح صالحاً لإيجاد الحلول الناجعة الفعالة لسائر الحوادث والمستجدات في كل زمان ومكان. ونحن وإن تعرّضنا

---

(1) الشاطبي، الجزء الرابع، ص 207.

(2) Hadj sassi, Origine et developpeement; op. cit, pp. 150 - 152.

بإيجاز إلى هذه المصادر فإننا قصدنا من ذلك بيان المصادر التي اختلفت فيها هذه المدارس وأثرها في تطوّر الفقه على أننا سنعود في مبحث لاحق إلى دراسة هذه المصادر تفصيلاً لبيان صلاحية الفقه الإسلامي في كل زمان ومكان.

ولندع «شاخت» قليلاً لعلّنا نعود إليه بمناسبة حديثنا عن تطوّر الفقه في عهد الدولة العباسية وتطوّره لدى المدارس الفقهية اللاحقة. ونعود إلى عرض آراء «كولسون» حول تطور الفقه في عهد الأئمة المجتهدين لاستكمال الموضوع من جميع جوانبه، وللرد على بعض شبهاته. فها هو نجده في الفصل الثالث من كتابه «في تاريخ الفقه الإسلامي» يبتدئ حديثه عن هذه الفترة بالتقاء جماعات من العلماء تحلّقت في مجالس علمية وأخذت تصدع بآرائها حول معايير السلك التي يمكن أن تعبر عن التطبيق الصحيح للأخلاق الدينية الإسلامية بعد أن أخفقت المحاكم الأموية في أن تستوعب على نحو دقيق جوهر قواعد التشريع الإسلامي، وقد أدى ذلك كله إلى نشأة المدارس الفقهية الأولى في العقود الأخيرة للعهد الأموي[1].

ويرى «كولسون» أن تطور الفقه الإسلامي في هذه المرحلة لم يستند إلى ما أصدرته المحاكم الإسلامية من أحكام، ولكنه نشأ لرغبة الفقهاء في بناء قانوني مخالف لعمل المحاكم لأنهم رجال دين أكثر من كونهم رجال قانون، ومن هنا اصطبغ تناولهم التشريعي في أساسه بالصبغة المثالية الدينية. وقد قادت الظروف التاريخية إلى التمييز بين الفقه النظري للفقهاء والعمل القانوني للمحاكم، بيد أن العباسيين تمكنوا بقدر لا بأس به من التوفيق بين هذين الاتجاهين، فقاموا بتعيين قضاة يمثلون المذاهب القائمة وعيّنوا آخرين مستشارين لهم مثل أبي يوسف الذي تقلّد كلا المنصبين في آن واحد، ولكن الخلاف اتسع فيما بعد بين الفكر النظري والتطبيقات العملية حتى مثَّلَ طابعاً أساسياً لتاريخ التشريع الإسلامي[2].

ثم أشار «كولسون» إلى كيفية تكوين مدرستي المدينة والكوفة الفقهيتين، مشيراً إلى ما يميزهما عن بعضهما من حيث الأعراف المحلية، ويضرب الأمثلة تلو الأخرى لبيان اختلافهما في الأحكام التطبيقية العملية. ومن هنا يرى بداية انطلاقة الفقه الإسلامي في المدارس الفقهية الأولى الذي برز على هيئة الرأي والاجتهاد الشخصي

---

(1) Coulson; A history of islamic law, op. cit, p. 37.

(2) Coulson, A history; op. cit, p. 38.

لكل فقيه. وقد أدى اتفاق فقهاء قطر من الأقطار إلى ظهور «الإجماع» بين أعضاء المدرسة الواحدة. وحين ثبت الإجماع ظهرت «سنّة المدرسة» التي يراد بها مجموعة الآراء والأصول المتعارف عليها في كل مدرسة، والتي يعمل رجال المدرسة الفقهية على عرضها ونصرتها. وهذه السنّة لا تتوافق مطلقاً مع السنّة التي جرى العمل عليها في المحاكم الأموية[1].

ونحن لم نفهم المعنى الذي يقصد به «كولسون» بـ«سنّة المدرسة» أو السنّة التي جرى عليها العمل في المحاكم الأموية. لأنه مفهوم السنّة في الفقه الإسلامي هو سنّة النبي القولية والفعلية والتقريرية ولا شيء غير ذلك ولعله أراد بهذه المصطلحات ما استقرّ عليه العمل في المدارس الفقهية المختلفة كمدرسة المدينة أو الكوفة أو البصرة أو غيرها. أو ربما يقصد بها تلك الآراء التي تنادي بها هذه المدارس وتطبقها في فتاويها وأحكامها. أما أن تكون «السنّة» خلاف ذلك فهو مرسل من القول لا يُعْتَدُّ به، ولا يجب على عالم مثله تقريره والنص عليه في معرض حديثه.

ثم تعرض «كولسون» إلى كيفية تطور الرأي الشخصي والاجتهاد حتى أصبح «قياساً» بالمعنى الفني للمصطلح. وهو في ذلك لم يخالف ما ذهب إليه «شاخت» في تحليلاته التي أشرنا إليها بل إنه ضرب نفس أمثلته واستشهد بها في معرض حديثه. وقد سلك نفس منهج أستاذه «شاخت» عندما تعرّض إلى كيفية ظهور مصطلحات «الاستحسان» و«الاستصلاح» وغيرهما.

ولكن الرأي الخطير الذي قرّره «كولسون» في سياق هذا التطور إشارته ـ مثل أستاذه شاخت ـ إلى التشديد المتزايد على مفهوم السنّة أو الآثار الثابتة. وهكذا يرى أنه تمت صياغة الرأي الفقهي في شكل يرجع بأصوله على الماضي، فنسب إلى الأجيال السابقة أصول ما دار على ألسنة فقهاء هذه الفترة من آراء. وكانت هذه الآراء ترد في البداية بدون أسانيد، ولكنها ما لبثت أن ألحقت بها شخصيات مشهود لها بالورع والتقوى وأمكن بهذه الأسانيد ردّ الآراء الفقهية المتأخرة إلى الأجيال الأولى للمسلمين عبر سلسلة من الرواة[2].

وهو في هذا التحليل لا يخرج عمّا قرّره «شاخت» من اصطناع سلسلة الرواة

---

(1) Ibid, op. cit, p. 39.

(2) Ibid, op. cit, pp. 40 - 41.

لإضفاء صفة الشرعية على الأحاديث الموضوعة بأخرة والتي وصفها بأنها «اعتباطية» ونحن تعرضنا في الجزء الأول من كتابنا إلى هذه الشبهة ودحضناها جملة وتفصيلاً وبرهنّا على أن سلسلة الإسناد تعود إلى عصر الصحابة وتتابعت على مرّ العصور بتلك الدقة المتناهية من التحقق في عدالة الرواة وأمانتهم، كما تناولت متن الأحاديث أيضاً. وقد تطوِّرت هذه المناهج الصارمة لدى المسلمين حتى أنشأوا بموجبها علم «الجرح والتعديل» الذي ساهم في غربلة الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الموضوعة. وبالتالي فإن هذه الشبهة داحضة من أساسها ولا تحتاج إلى بيان أكثر مما بيّناه آنفاً.

وفي مواجهة مدرسة الرأي ظهرت مدرسة الحديث التي أطلق عليها «كولسون» «جماعة المحدثين» التي اتخذت موقفاً أكثر تحفظاً وأشد تمسكاً بالقيم والمعايير القرآنية. وضرب مثالاً على ذلك بتفسير المتشدد للربا الذي نتج عنه قاعدة مفادها أن استبدال سلعة معينة، كالذهب والفضة، والأقوات الغالبة بمثيلتها لا يكون مباحاً إلاّ إذا تساوت السلعتان في الوزن أو الكيل وكان التبادل في الحال. وكان فقه أهل المدينة قد ارتضى مبادلة التبر بوزن أقل منه ذهباً مضروباً، على أساس مقابلة الفرق بتكلفة الضرب. وهكذا اعتبر أهل الحديث هذا التبادل نوعاً من الربا المحرم. ويستنتج «كولسون» من ذلك أن هذا الاتجاه المحافظ في فقه أهل الحديث غلب عليه طابع السلبية إلى حدّ فقد معه الإحساس بالظروف العملية ومتطلباتها[1].

ولكن الفتوى المتعلقة بالربا لم تكن من اختراع أهل الحديث، لأنهم استندوا فيها إلى الأحاديث النبوية المبثوثة في الكتب الصحاح والتي ورد فيها نهي النبي عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح إلاّ سواء بسواء، عيناً بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى. وقد اعتبر «الشافعي» هذا الحديث صحيحاً وعرف منه علّة التحريم[2]، ليقيس على هذه الأمور المنصوصة غيرها ما لم يُنَصُّ عليه، فاستنبط من تحريم هذه الأصناف، وما اختصت به وما جرى الناس في التعامل بها، أن تعلم تحريم الذهب بالذهب إلاّ مثلاً بمثل ويداً بيدٍ «ثمنيته» أي كونه مقوِّم الأشياء، وعلّة تحريم بقية الأصناف كونها مطعوماً للناس،

---

(1) Ibid, op. cit, p. 42.

(2) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 523. وأورد «الحديث ذاته» في كتابه الأم ج3، ص 12.

فالعلة حينئذٍ هي الثمنيّة في الذهب واتحاد الجنس إنْ بيع الذهب بذهب، وكونها مطعوماً في الباقي مع اتحاد الجنس، فإن توافر الجزءان حرم التأجيل في أحد العوضين، وحرم التفاضل أي زيادة أحدهما، وإن وجد جزء العلة، الثمنية أو كونه مطعوماً من غير اتحاد الجنس حلّ التفاضل، وحرم التأجيل في أحد العوضين، ولم يجعل «الشافعي» التقدير بالكيل أو الوزن جزءاً من العلة لأنه لو جعله كذلك ما جاز بيع العسل والسمن ـ وهما موزونان بالدراهم والدنانير ـ إلى أجل قياساً على عدم جواز بيع الذهب بالفضة إلى أجل. وقد اتفق العلماء على صحة الأجل في البيع الأول دون الثاني، وعلى ذلك لا يصلح التقدير علّة للتحريم ولا جزء علّة له[1].

وقد علّق الشيخ «أبو زهرة» على أن الحديث السابق مروي عن عبادة، وهو حديث صحيح أخرجه مسلم وأبو داود والدارمي والترمذي. وأشار إليه «أحمد محمد شاكر» في هامش «رسالة الشافعي» وأشار إلى ما ذكره الشوكاني عنه بالخصوص وإلى تكرار الشافعي له عدة مرات. وبالتالي فإن ما ذهب إليه «كولسون» ليس صحيحاً لأن هذا الحكم لم يكن نتاج مدرسة الحديث. يضاف إلى ذلك أن هذه المدرسة وإن قالت بهذا الرأي الذي اعتبره «كولسون» فإنما تكون قد استندت فيه إلى الحديث السابق وليس اختراعاً من عندها كما أراد «كولسون» ذلك.

ويأتي «كولسون» في معرض حديثه عن مدرسة الحديث بفرضية جديدة لم نجد لها أصلاً في كتب الأحاديث أو الفقه على حدٍّ سواء. وذلك عندما افترض أن أهل هذه المدرسة نسبوا، خطأً، كثيراً من القواعد والأحكام إلى النبي، وأنهم كانوا يضعونها على هيئة قصص أو أخبار عما قاله الرسول أو فعله في مواقف معينة، وهو وإن كان ينفي عنهم التعمّد في الكذب أو التزوير. ولكنه يرى أن هذه المدرسة إذ تفعل ذلك فإنها كانت مقتنعة بأن الرسول كان سيتخذ نفس الحكم الذي ذهبوا إليه لو واجهته المشكلات التي وقعت لهم. وهكذا فقد وضعوا له الأسانيد لإضفاء صفة الشرعية عليه والتأكد من صحته[2]. وهذه الشبهة قد رددنا عليها هي الأخرى في مناسبات عديدة،

---

(1) أ ـ محمد أبو زهرة، الشافعي، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ص 306 ـ 307، بدون تاريخ.

ب ـ Hadj sassi, origine et developpement, these, op. cit, p. 136 - 137.

(2) Coulson; A history... op. cit, p. 42 - 43.

وبيان خطلها واضح لا يحتاج إلى برهان خاصة وأن الرسول قد توعّد بالنار وسوء المآل لمن يضعون الأحاديث عنه مهما كان الغرض من وضعها، كما أن رجال الحديث وضعوا علم الجرح والتعديل للتأكد من صحة الأحاديث وطرح الموضوع منها.

ويصل «كولسون» إلى نتيجة بعد عرضه للعوامل التي ميّزت مدرسة الحديث عن مدرسة الرأي مفادها حدوث تعارض في الأدلة بين حجية السنة وإجماع علماء قطر من الأقطار الإسلامية، ولم تُبْذَلْ أية جهود في هذه المرحلة لحل هذا التعارض على نحو منهجي، وهكذا تزاحمت في النظر التشريعي اجتهادات الفقهاء، وإجماعات علماء الأمصار والأخبار المروية عن النبي في تأليف غير متناسق ضارباً ثلاثة أمثلة وردت في كتاب الموطأ للإمام مالك للاستشهاد بها في صحة نتيجته[1].

وفي ردنا على هذه النتيجة نحيلك إلى رسالتنا التي تعرضنا فيها لحلِّ التعارض الناشئ عن تزاحم هذه المصادر طبقاً لما أورده «الشافعي» في رسالته الأصولية، والتي نوجزها لك في هذه العبارات المختصرة لنبرهن لك عن عدم صحة نتيجته القائلة: إنه لم تُبْذَلْ أية جهود منهجية لحل هذا التعارض.

يرى الإمام «الشافعي» أن الأحاديث لا يمكن أن تعارض كتاب الله، ولا تكون مناقضة لما نصّ عليه نصّاً محكماً لا نسخ فيه، بقوله: «كل ما سنّ رسول الله مع كتاب الله من سنّة فهي موافقة كتاب الله في النصّ بمثله، وبالجملة بالتبيين عن الله، والتبيين يكون أكثر تفسيراً من الجملة»[2]. وللتوفيق بين ما يظهر من التعارض بين الكتاب والسنّة، وفيما بين الأحاديث، فإن «الشافعي» يقترح معرفة ما إذا كان أحد النصين منسوخاً ولا يعلمه العلماء أجمعهم، فيجب اللجوء إلى الرجحان، فإذا كنا أمام نصين مكافئين فنصير إلى الأثبت من الحديثين[3]. أما إذا كنا أمام حديثين متساويين فنفضل الحديث الذي يتسق مع القرآن، وعلى العموم فإن الأفضلية تعطى دوماً للحديث الصحيح دون سواه. ويستمر الشافعي في إيراد المناهج التي يتمكن الفقيه بموجبها من التوفيق بين النصوص المتعارضة ظاهريًا وذلك طبقاً لما سطرناه بالتفصيل في

---

(1) Ibid, op. cit, p. 43.

(2) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 212.

(3) المرجع السابق، ص 216.

رسالتنا(1). وهذا المنهج الذي سكله «الشافعي» سبقه إليه العديد من فقهاء المسلمين قبله، وتنهار بالتالي فرضية «كولسون» المتعسفة بالخصوص.

وبعد أن يعرض «كولسون» الأمثلة الواردة في كتاب الموطأ ليستدل بها على صحة فرضيته التي دحضناها آنفاً يصل إلى نتيجة مفادها اختلاف منهجي مدرسة الحديث والرأي طبقاً لتلك الأمثلة السابقة، وهو اختلاف لا يراه قليلاً، ويرى أن أصولهما المشتركة تتمثل في الأحكام الظاهرة الواردة في القرآن، وفي الآثار المسندة إلى النبي أو الخلفاء الراشدين كما احتفظ به التشريع العملي الأموي. كما أن الاستنتاجات التي توصل إليها فقهاء الكوفة لا تختلف عنها في المدينة إلى حدّ كبير. غير أن حرية الاستدلال الشخصي أدّت إلى أحكام مختلفة كما حاول البرهنة عليها آنفاً. لأنه يرى من الطبيعي أن يتأثر الفكر الفقهي بالظروف البيئية السائدة في كل بلد. ثم يضرب الأمثلة تلو الأخرى ـ كما فعل «شاخت» ـ لتفسير أوجه الاختلاف بين فقهاء الكوفة والمدينة، ولكن جانبه الصواب في العديد منها، وقد أشرنا إلى بعض منها فيما يتعلق بولاية المرأة من تزويج نفسها من عدمه وبيّنا خطل رأيه، وقد أورد هذا المثال ذاته في هذا السياق وقاس عليه اختلاف المدرستين حول من يرث ميتاً لم يترك صاحب فرض ولا عصبة؟. ووصل إلى نفس النتيجة التي وصل إليها من خلال مثاله المتعلق بالولاية في الزواج. ولا نجد ضرورة لسرد هذا المثال والرد عليه طالما فعلنا مع نظيره ما نود إيضاحه الآن منعاً للتكرار.

وعندما يقرر «كولسون» اختلاف هاتين المدرستين في الكثير من القواعد الفقهية للأسباب التي أوردها في كتابه، فإنه يقر كذلك بوجود اختلافات في الرأي داخل المدرسة الفقهية ذاتها، وضرب أمثلة على ذلك بالاختلاف القائم بين أبي يوسف والشيباني في عدة أحكام فقهية خاصة فيما يتعلق بالوقف، فالشيباني يقيس الوقف على الهبة، وحجته في ذلك أن الوقف هبة العين الموقوفة لله وتعود منفعتها للمنتفعين بها. وقد حكم بناء على ذلك بأن تسلم الموقوف للقائم على إدارته هو شرط لصحة الوقف. أما أبو يوسف فإنه متأثر إلى حدّ كبير بالاعتبارات العملية المتمثلة في وجوب تيسير إنشاء الوقف والتشجيع عليه. وبناء عليه قضى أن مجرد إعلان الواقف، يكون كافياً في حد ذاته لصحة الوقف، ولو لم يسلِّم العين الموقوفة، وهذا من شأنه أن يؤديَ

---

(1) Hadj sassi salem, origine et developpement, op. cit, pp. 76 - 80.

ـ كما عرف عنه ـ إلى أنه من حق الواقف الاحتفاظ بحقه في الانتفاع بغلة الموقوف مدى حياته(1).

وأخيراً فسّر «كولسون» تحول مدرستي الحديث والرأي إلى الإمام «مالك وأبي حنيفة» على التوالي بناء على تدوين الكتب الفقهية. وهو تفسير لا يستند إلى أسس صحيحة. فإذا كان الأمر محتملاً بالنسبة إلى الإمام «مالك» لأنه دون موطّأه، فإن الأمر يختلف بالنسبة إلى الإمام أبي حنيفة. وقد حاول «كولسون» أن يعزز تفسيره عندما ذكر أن الشيباني هو مؤلف كتب مدرسة الرأي ونسبها إلى أستاذه أبي حنيفة. وهذا التفسير ليس صحيحاً لأن نسبة هذه المدارس إلى مؤسسيها ترجع إلى شهرة كل واحد منهم في بلده. فقد اشتهر الإمام «مالك» بالفتيا والتدريس بالمدينة، واشتهر عنه أخذه بالأحاديث وطرحه الرأي إلا فيما ندر فنسبت مدرسة الحديث إليه، أما الإمام «أبو حنيفة» فقد اشتهر باستخدام الرأي في العراق، وترأس الفقهاء هناك بلا جدال، وطبقت شهرته الآفاق فنسبت مدرسة الرأي إليه. كما أننا لا نوافق «كولسون» على رأيه القائل: إن المؤسس الحقيقي للمدرسة الحنفية هو الشيباني، ولكنه وجد في أبي حنيفة أصلاً يدعمه فتعلق به على حدّ قول «ساخاو Sachau»: «كلبلاب التف حول جذع قوي لشجرة بلوط». وكذلك الأمر بالنسبة إلى «ابن القاسم» باعتباره المؤسس الحقيقي للفقه المالكي. والسبب في ذلك ـ حسب رأينا ـ أن أبا حنيفة قد أسس المدرسة الحنفية ووضع العديد من الكتب حول فقهها، ولكنها ضاعت كبقية كتب التراث الأخرى وبقيت كتب «الشيباني» محفوظة إلى يومنا هذا. وهذا الأمر لا يدل على أن «الشيباني» هو المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة بمجرّد وجود كتبه محفوظة من الضياع. لأن الذي قعّد القواعد الفقهية الحنفية ووضع أصولها، ونظمها وأفتى الفتاوى بموجبها هو الإمام «أبو حنيفة» الذي شهد له القاصي والداني بالغزارة في العلم والتقوى في السلوك، والبعد عن الجاه والسلطان. أما بالنسبة إلى ابن القاسم فإن شهرته الواسعة وعلمه الغزير لم يسعفاه بأن يكون مؤسِّساً للمدرسة المالكية التي ترجع في حقيقتها إلى جهود الإمام «مالك» والذي لا يزال موطؤه شاهداً عليها.

وأخيراً يرى «كولسون» أن التوفيق بين هذه الآراء المتضاربة وإيجاد وحدة تشريعية متماسكة يقتضي عملاً وجهوداً جبارة تكون نافعة من داخل الفقه ذاته، وهنا

(1) Coulson; A history... op. cit, p. 51.

ظهر الرجل المناسب تماماً للقيام بهذا الدور ألا وهو «محمد بن إدريس الشافعي»[1].

وقبل أن نتطرق إلى دور الإمام «الشافعي» الفعّال في التوفيق بين المدرستين الحجازية والعراقية، وعمله الخلاق في إنشاء علم أصول الفقه الإسلامي وجعله صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان، يجدر بنا أن نشير إلى كيفية تطور هذا الفقه إبّان الدولة العباسية في عهدها الأول طبقاً للتسلسل الزمني حتى نتمكن من إبراز خصائصه في هذه المرحلة، ونتعرّف بالتالي إلى كيفية تطوّره وندرس بعمق المدارس الفقهية المتأخرة عن المدرستين الرئيستين السابق الإشارة إليهما لنصل في النهاية إلى «الشافعي» ونبيّن دوره الأساسي والمبدع في هذا المجال.

بعد سقوط الدولة الأموية تحت ضربات العباسيين عام 132هـ تحدّدت المعالم الرئيسة للفقه الإسلامي في نهاية ذلك العهد. وكان المجتمع الإسلامي يتمتع بنظام قانوني مُرْضٍ. وكان العباسيون الأوائل احتفظوا بالطابع الإسلامي للقوانين السارية، ودفعوا بها دفعات قوية إلى الأمام، ولكي يظهر العباسيون في أعين المسلمين اختلافهم عن النظام السياسي السابق لعهدهم، فقد حاولوا التميُّز عنهم في جميع مناحي الحياة لهذه الأسباب السياسية والعائلية فأفصحوا عن نيّتهم لتأسيس دولة الله على أرضه. ولتطبيق هذه السياسة فقد اعترفوا بالقانون الديني طبقاً لتعاليم المسلمين الثقات الورعين المتخصصين كقاعدة وحيدة مقبولة في الإسلام. وحاولوا تطبيق نظرياتهم المثالية على الوقائع، فأخذوا يستميلون بانتظام العلماء المتخصصين بالفقه الإسلامي ويأتون بهم إلى بلاطهم، ويستشيرونهم في القضايا التي تدخل ضمن اختصاصاتهم. فالكتب التي دبجها «أبو يوسف» بناء على طلب الخليفة «هارون» في القانون المالي والجنائي وغيرها من المواضيع ذات العلاقة بهما، والتي وصلت إلينا تعكس هذا الاتجاه الذي سلكته الدولة العباسية. غير أن الحكام العباسيين الأوائل ومستشاريهم الدينيين كانوا غير قادرين على استمالة المجتمع الإسلامي بكامله إلى جانبهم. يضاف إلى ذلك أن الخلفاء أنفسهم لم يكونوا صادقين في ترجمة المُثُلِ الدينية إلى وقائع حقيقية. وهكذا ظهر جليًّا إلى العيان أن حكم الله على الأرض الذي حاول العباسيون الترويج له ما هو إلا تغطية لاستبدادهم والذي لا حدود له. وهكذا لم يستطيعوا تحقيق الهوية المستديمة للفقه بين النظرية والتطبيق. وهكذا فإن خلفاءهم لم يفتقدوا الإرادة

---

(1) Ibid, op. cit, p. 52.

لتحقيق ذلك فحسب ولكنهم أصبحوا غير قادرين على مواصلة هذه الجهود(1).

لقد نجح العباسيون ـ كما يقول شاخت ـ في إيجاد ترابط مستديم بين عمل القضاة والشريعة الإسلامية. وقد مهد لهذا الاتجاه بداية من العصر الأموي، ولكن هذا الاتجاه قد تأكد نهائيًّا في العصر العباسي حينما أصبح من شروط القاضي أن يكون متخصصاً بالشريعة الإسلامية. فهو لم يعد في هذا العهد مجرد «كاتب عدالة» للحكومة. لأنه أصبح يعين من قِبَلِ الحكومة المركزية مباشرة، ومنذ تعيينه في هذا المنصب وحتى عزله عنه فإنه يطبق فقط الشريعة المقدسة بدون تدخّل من الحكومة. إلا أن هذا الاستقلال يظل نظريًّا من الناحية الواقعية. ذلك أنه كلما ازداد استبداد الحكام العباسيين أصبحت السلطة الزمنية أقل استعداداً للسماح بوجود نظام مستقل استقلالاً حقيقيًّا عنها. ومن ثمّ فإن القضاة لم يعودوا قابلين للعزل طبقاً لمشيئة الحكومة المركزية فحسب ولكنهم أصبحوا يعتمدون على السلطة السياسية لتنفيذ أحكامهم، الأمر الذي يكتسب أهمية خاصة في إدارة العدالة الجنائية(2).

إن الاتجاه المركزي للعباسيين الأوائل الذي قادهم إلى تعيين القضاة من قِبَلِ السلطة المركزية قادهم كذلك إلى إنشاء منصب قاضي القضاة، الذي كان في الأصل عبارة عن وظيفة شرفية تمنح لقاضي العاصمة الذي يستشيره الخليفة عادة حول إدارة العدالة. وأول من تقلّد هذا المنصب «أبو يوسف» الذي عينه فيه «هارون الرشيد»، وهو لم يقتصر على استشارته في المسائل المالية والفقهية فحسب ولكنه كلّف بتعيين قضاة الأقاليم أيضاً. وهكذا أصبح قاضي القضاة أهم مستشاري الخليفة، كما أصبح تعيين القضاة وعزلهم أهم عمل أنيط به. ويعتقد «شاخت» أن الأهمية التاريخية لهذا المنصب كان نصيبها الإهمال من قِبَلِ منظري الفقه الإسلامي لأن أصله يعود إلى وظيفة «موباذان» الفارسي. وإدخاله من ضمن الأنظمة الإدارية الإسلامية في الفترة المبكرة للدولة العباسية قد توافق دون نقاش مع العناصر الفارسية الدخيلة. وقد أشار المؤلّفون العرب القدماء إلى هذا التماثل القائم بين النظامين(3).

ويرى «شاخت» ـ كما أشرنا آنفاً ـ أن الدولة العباسية استمدت من الأنظمة

---

(1) Schacht, op. cit, p. 49.

(2) Ibid, op. cit, p. 50.

(3) Ibid, op. cit, p. 50.

الفارسية «ديوان المظالم» الذي ينظر في الشكاوى الناجمة عن الأخطاء القضائية، أو الامتناع عن النظر في الدعاوى وأية أعمال قضائية أخرى يزعم أنها ليست شرعية كما ينظر في صعوبة تنفيذ الأحكام القضائية الناجمة عن تدخل موظف الدولة أو الأفراد المتنفّذين. وهكذا تكوَّنت مع مرور الأيام محاكم نظامية تنظر في هذه المظالم خاصة فيما يتعلق «بالملكية» وهو الاختصاص المنوط نظريًّا بالقاضي العادي. وقد أدّى هذا التضارب في الاختصاص إلى التنافس بين النظامين، كما يدل على انهيار سلطات القضاء المبكرة[1].

وكما استمدت الدولة العباسية «ديوان المظالم» من النظام الفارسي استمدت كذلك وظيفة «مفتش الأسواق» من النظام البيزنطي. وقد صبغته الدولة العباسية بالصبغة الإسلامية طبقاً للأحكام القرآنية التي تدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد اكتسبت هذه الوظيفة تسمية «المحتسب» بدلاً من «مفتش الأسواق». وبالرغم من أهمية هذه الوظيفة التي ما زالت نظريًّا معمولاً بها إلى يومنا هذا في بعض البلدان الإسلامية فإنها فقدت أهميتها وفعاليتها منذ زمن موغل في القدم طالما لم تعد اختصاصاتها متفقة والقوانين الإسلامية الصارمة[2].

ولعل أهم ما يتميز به الفقه الإسلامي في هذه المرحلة عدم أحقية الخليفة إصدار التشريعات. ذلك أنه بالرغم من اعتباره الحاكم المطلق للمجتمع الإسلامي فإنه لا يتمتع بسلطة التشريع. ولكنه يصدر القرارات الإدارية في حدود الشريعة المقدسة. هذا الاتجاه الذي يمكن نسبته إلى الماضي ـ خاصة زمن الدولة الأموية بعد أن رفض «عمر بن عبد العزيز» أي دور للخلفاء في الاجتهاد بالرأي في القضايا المنصوص عليها في القرآن أو في السنّة الصحيحة ـ فإنه يخفي في حقيقته ما قام به خلفاء المسلمين بالمدينة وخاصة حكّام بني أمية الذين تدخلوا بفعالية في تكوين الفقه الإسلامي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وقد قاد هذا الاتجاه إلى عدم الفصل بين السلطتين الإدارية والقضائية، علماً بأن الخلفاء اللاحقين وبعض الولاة العلمانيين كثيراً ما أصدروا قوانين جديدة. أما فيما يتعلق بالتشريع فإن الساسة كثيراً ما يفسرون تدخلهم فيه بأنه عبارة عن تطبيق أحكام الشريعة ووضعها موضع التنفيذ في حدود سلطتهم السياسية. ولكن هذا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 50.

(2) Ibid, op. cit, p. 51.

الادعاء في حقيقة أمره عبارة عن وهم تمّ المحافظة عليه أطول مدة ممكنة حتى عندما تتناقض أو تتطاول على القوانين المقدسة[1].

ونحن نرى أن ما ذهب إليه «شاخت» في الفقرة السابقة فيه كثير من الغلو، وعدم الحقيقة. فلم يَدَّعِ الخلفاء الراشدون ولا الأمويون وبالتالي العباسيون التشريع في المسائل الفقهية خاصة تلك الثابتة بالقرآن والسنّة الصحيحة. ولكنهم اجتهدوا دوماً كما رأينا في مباحث سابقة ـ لإيجاد الحلول الشرعية للمسائل المطروحة أمامهم التي لم ينصّ عليها القرآن أو السنّة. حتى إن «عمر بن عبد العزيز» الذي استشهد «شاخت» بمقالته قد بيّن صراحة أنه يحق للخليفة الاجتهاد برأيه في المسائل التي لا نصّ من قرآن أو سنّة فيها. وبالتالي فإنه لم يكن وهماً ما صرح به دوماً أولئك الحكام السياسيون من أنهم لا يقومون بمهمة التشريع، ولكنهم يقتصرون على تفسير الأحكام وتطبيقها والعمل على احترامها. ولم نر أحداً منهم أصدر تشريعات دينية إسلامية تتنافى والشريعة الإسلامية. ولكن كل ما يمكن أن يسند إليهم قيامهم بتفسير تلك النصوص الثابتة تفسيرات وتأويلات قد تخرجها عن مضامينها الحقيقية. يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن مقَابَلَةُ الأوضاع التشريعية والإدارية في ذلك الزمن بما هو معروف لدينا في الوقت الحاضر من الفصل بين السلطات، باعتبارها مفهوماً غربيًّا حديثاً أثبتت التجارب الحديثة غالباً عدم جدواه. وإذا ذهبنا أبعد من ذلك وفحصنا الحوادث التاريخية بدقة رأينا أن القضاة المسلمين كانوا مستقلّين في قضائهم إلى أبعد الحدود، وكانوا يتمتعون باحترام كبير أمام الخلفاء والولاة وأصحاب الإدارة الإسلامية، وكانت لأحكامهم القدسية المطلقة في تنفيذها، وكثيراً ما قرأنا عن تلك القضايا التي حكم فيها لمصلحة الرعية ضد الأمراء وأبناء الخلفاء، وقد تعزّز هذا المفهوم إبّان ازدهار الدولة الإسلامية، وتمّت المحافظة عليه حتى إبّان انهيارها واضمحلالها. أما فيما يتعلق بحق الخلفاء أو قاضي القضاة بعزل القضاة متى عَنَّ لهم ذلك فإننا نجد هذا التطبيق معمولاً به حتى في أكثر البلدان الحديثة ادعاءً للديمقراطية، فكم من قضاة عزلوا في المجتمعات الغربية الحديثة لأنهم أصدروا أحكاماً قضائية لا تتفق واتجاهات الساسة والحكّام فيها. وكم من قضاة نكّل بهم ونقلوا إلى أماكن نائية لأن أحكامهم لا تتفق والسياسة العامة للدولة التي يتبعونها. وكم من تصفيات تحدث لرجال القضاء عند حدوث تغييرات في أنظمة

---

(1) Ibid, op. cit, p. 52.

الحكم، أو عند التثبت من أنهم لا يحترمون أصول مهنتهم، ويسيئون إلى سمعتهم. ومن هنا فإن اقتصار هذا الأمر على الدولة الإسلامية خاصة في هذا العصر الذي نؤرّخ له لهو نوع من التجافي عن الحقيقة، وانحراف عن الأحكام العلمية الصارمة، وتزوير للوقائع التاريخية الثابتة.

ويتعرّض «شاخت» أخيراً إلى كيفية تطور الفقه الإسلامي في هذه المرحلة، والتي تتميز بمحاولة تقنينه وتدوينه. وعزا هذا الفضل في بدايته إلى «ابن المقفع» الذي دبّج رسالته في الصحابة إلى «أبي جعفر المنصور» في أواخر أيامه، وذلك عندما لاحظ اختلاف الفقهاء والقضاة في الفتاوى والأحكام التي يصدرونها. وقد ورد فيها «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المِصْرَيْنِ وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال، فيستحلّ الدم والفرج بالحيرة، وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيستحل في ناحية منها ما يحرّم في ناحية أخرى، غير أنه على كثرة ألوانه نافذ المسلمين في دمائهم وحرمهم يقضي به قضاة جائر أمرهم وحكمهم مع أنه ليس مما ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد بحّ بهم العجب بما في أيديهم والاستخفاف ممن سواهم فأقحمهم ذلك في الأمور التي يغضب لها من سمعها من ذوي الألباب»[1].

وعندما لاحظ «ابن المقفّع» هذا الاختلاف في الأحكام في الأقطار الإسلامية بل وفي قطر واحد بعينه، اقترح على الخليفة المنصور ـ كحلّ لهذا الإشكال الناجم عن الأحكام القضائية المختلفة، والاجتهادات الفردية والاختلاف بين المدارس الفقهية ـ أن تجمع هذه الأحكام والسير ويراجعها الخلفاء على التوالي، ويقرّر الخليفة لوحده ما يراه بشأنها «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنّة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ويعزم له عليه، وينهى عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، ورجونا أن يكون اجتماع السير قربة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين

---

(1) ابن المقفّع، رسالة في الصحابة، منشورة في كتاب «آثار ابن المقفع»، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 353، بدون تاريخ،

وعلى لسانه ثم يكون ذلك من إمام آخر آخِر الدهر إن شاء الله»[1].

ويستنتج «شاخت» من نصّ الرسالة التي نقلناها لك من «ابن المقفع» ذاته أنه يحق للخليفة أن يصدر أوامر ملزمة للإدارة المدنية والعسكرية وبصورة عامة في كل ما يتعلق بأمور مما لا سوابق فيها إلا أنه يجب عليه الاستناد في ذلك إلى القرآن والسُّنّة. ولكن هذه السنّة ـ طبقاً لرأي ابن المقفع ـ ليست تلك المستندة إلى السنّة الصحيحة المروية عن الرسول والخلفاء الراشدين. وإنما يقصد بها التنظيمات الإدارية للحكومة الأموية، وبناء عليه فإن الخليفة يكون حرّاً في تحديد وتدوين السنّة طبقاً لما يراه مناسباً[2].

لم يتعرض «شاخت» إلى المنهج الذي اقترحه «ابن المقفّع» لتدوين الأحكام والسير وتوحيدها منعاً للخلاف فيها. وهذا المنهج نراه يتحدد في عدة معايير منها: النظر إلى أحق الفريقين بالتصديق وأشبه الأمرين بالعدل فيؤخذ به ويترك سواه، ومنها: إذا كان سبب الخلاف يرجع إلى استنباط الأحكام بطريقة القياس، فإنه يجب الرجوع إلى القياس الذي يستدل به على المحاسن، فإذا كان ما يقود إليه حسناً معروفاً أخذ به، وإذا قاد إلى القبيح المستنكر ترك[3].

ويرى «شاخت» أن «ابن المقفّع» كتب رسالته هذه في عهد حاولت فيه الدولة العباسية أن تجعل من القانون الإسلامي هو القانون الأوحد للدولة، ولكن في الوقت الذي بدأ فيه هذا القانون في التكوُّن، فإن الدعاية الثورية التي حملت العباسيين إلى سدة الحكم تزامنت مع تلك الدعاية المسرفة الداعية إلى تكوين «دولة إلهية» مستندة إلى «بيت النبي». وهكذا فإن مرافعة «ابن المقفّع» الداعية إلى سيطرة الدولة على القانون كانت متناسبة مع الاتجاه السائد في بداية العصر العباسي. ولكن ذلك كان مرحلة مؤقتة لأن الإسلام الأرثوذكسي رفض الانضواء تحت لواء الدولة العباسية في مجال القانون، ثم إن السلطة المطلَقة التي مارسها الخلفاء والولاة والسلاطين ومَنْ في حكمهم في تعيين وعزل القضاة لم تستطع تعويض غيابهم عن مراقبة القانون ذاته. وقد نتج عن ذلك ابتعاد الفقه الإسلامي عن التطبيقات العملية، ولكنه اكتسب بمرور الزمان

---

(1) ابن المقفع، المرجع السابق، ص 354.

(2) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 53.

(3) ابن المقفع، رسالة في الصحابة، المرجع السابق، ص 354.

سلطة فعالة من الناحية المادية والمعنوية على المسلمين. وبعد أربعين سنة من كتابة «ابن المقفّع» رسالته للمنصور دبّج «أبو يوسف» كتابه «الخراج» لـ«هارون الرشيد» وبمقَابَلَةِ النصين يتضح لنا سرعة تطور الفقه الإسلامي خلال القرن الثاني الهجري[1].

وهكذا نصل بعد العرض الآنف بيانه إلى تطور الفقه عند المدارس الفقهية اللاحقة للمدارس القديمة لنبين كيفية تطوره في هذه المرحلة والخصائص التي تميز بها، ومساهمة الإمام «الشافعي» في الدفع به خطوات كبيرة إلى الأمام.

لقد تحولت المدارس الفقهية القديمة في العصر العباسي الأول والتي تعود نشأتها إلى التقسيمات الجغرافية إلى نوع جديد من المدارس الفقهية لا تستند إلى التقسيمات الجغرافية بقدر استنادها إلى أسماء مؤسسيها. ذلك أن المتخصصين بالعلوم الدينية في كل وحدة جغرافية من الأجزاء الرئيسة للعالم الإسلامي طوّروا حدًّا أدنى من التوافق المذهبي. وفي منتصف القرن الثاني الهجري فإن الأفراد بدأوا يتبعون الخطوط العريضة للمدارس الفقهية المعروفة مع احتفاظهم بحق الانفصال عن رؤساء تلك المدارس في تفاصيل أية نقطة فقهية معروضة للنقاش بدلاً من تأسيس مدرسة فقهية خاصة بهم. وقد قاد هذا الاتجاه في بداية أمره إلى تكوين مجموعات متجانسة ومتميزة داخل كل مدرسة فقهية رئيسة. وهكذا وجد داخل المدرسة الفقهية العراقية بالكوفة مجموعة «أتباع أبي حنيفة» التي تضم «أبا يوسف والشيباني». ولكن بالإضافة إلى ذلك فإن لأبي يوسف أتباعه. وحدث الشيء ذاته في مدرسة المدينة، فهناك أتباع الإمام «مالك»، الذين يعتبرون كتابه «الموطأ» المرجع الوحيد لهم، لقد كانوا في البداية يمثلون قسماً من أهل المدينة، ونفس الشيء كان بالنسبة إلى أتباع أبي حنيفة في الكوفة. ولكن نظراً للنشاط التأليفي لأتباع «أبي حنيفة» خاصة الشيباني في العراق، وأتباع «مالك» في إفريقيا الشمالية بالاشتراك مع عوامل أخرى بعضها طارئ، قاد الغالبية الكبرى لمدرسة الكوفة القديمة إلى التحوُّل إلى مدرسة الأحناف، والمدرسة القديمة للمدينة إلى المدرسة المالكية، وكونت مدارس البصرة ومكة القديمة مع مجموعة أخرى من مدرسة الكوفة مدرسة سفيان الثوري. أما المدرسة السورية القديمة فقد تحولت أيضاً إلى مدرسة الأوزاعي التي لم يكتب لها البقاء طويلاً.

وهكذا فقد تحولت المدارس الفقهية القديمة إلى مدارس «شخصية» إلاّ أن

---

(1) Schacht, Introduction, op. cit, p. 53.

المدارس التي تكونت على أساس شخصية مؤسسيها وأتباعهم قد اكتملت في منتصف القرن الثالث الهجري. وهو تطور طبيعي ومنطقي ابتدأ داخل كل مدرسة فقهية وعجّل به نشاط الإمام الشافعي[1].

احتل «الشافعي» مكانة مرموقة لدى المستشرقين، واعتبروه المؤسس الفعلي لعلم أصول الفقه الذي كان العامل الرئيس لتطوير علم الفقه والدفع به دوماً إلى الإمام لمواجهة كلِّ المستجدات الطارئة على الحياة الإنسانية، والتي يجد الفقه عن طريقه المنهج العلمي لمواجهة هذه المستجدات في أي زمان ومكان. والمطلع على ما كتبه المستشرقون حول هذه الشخصية الإسلامية المتميزة يستغرب من تقديرهم له، وثنائهم عليه، واعترافهم بفضله في تطوير الفقه. فها هو «كولسون» يصفه بـ«الأستاذ المهندس لعلم الأصول»، ويراه أنه ـ لدراسته العميقة ومعرفته الوثيقة لمدارس المدينة والعراق وسوريا ـ استطاع بما له من اتساع نظر، وعمق إدراك أن يضيف جديداً إلى التفكير الفقهي. واعتبره أيضاً بأنه ظهر إلى المسرح كفارس عصره الذي تطلّع إلى حلّ ما تعقّد من خيوط الجدال المتشابكة، وقدم حلاًّ أقام النظام مقام الفوضى السائدة[2].

ويرى «كولسون» أن عظمة «الشافعي» تتمثل في وضع علم أصول الفقه واصفاً علمه في هذا المجال بالعظم والإبداع الذي لا يبارى في تاريخ التشريع الإسلامي. وقد انطلق من ذلك لتحقيق وحدة الفقه، والابتعاد عن الاختلافات التي تفرق من وحدته فأقام نظرية متجانسة تحدد المصادر التي تستنبط منها الأحكام الفقهية وذلك طبقاً لما دبجه في رسالته التي تحتوي على الأسس الناضجة لنظريته الأصولية[3].

ويستطرد «كولسون» في إيراد أصول الفقه الأساسية للإمام «الشافعي» طبقاً لما أسلفنا ذكره في المباحث السابقة. ولكنه يحدد بعض خصائص هذه المصادر كالقرآن الذي لم يقتصر فقط على بيان القوة الملزمة لأحكامه التشريعية ولكنه أشار إلى وسائل تفسير هذا القدر من الأحكام والبناء عليها واستخلاص مصدر آخر يليها وهي السنّة النبوية باعتبارها المصدر الثاني للفقه بعد كلام الله مباشرة، ولعلّ أهم خاصية أطلقها على السنّة الثابتة أنها موحاة إلى النبي من الله شأنها في ذلك شأن القرآن. وهكذا فإن

(1) Ibid, op. cit, p. 55.

(2) Coulson, A history...; op. cit, p. 53.

(3) Ibid, op. cit, p. 55.

اعتراف «الشافعي» بالسنّة كمصدرٍ مكمّل للقرآن في التعرّف بالإرادة الإلهية هو أهم مساهمة قدمها هذا الفقيه للتشريع الإسلامي. وهو إذ فعل ذلك فإنما قضى على أساس الاختلاف حولها طبقاً لما ذهبت إليه المدارس الفقهية القديمة التي تعتبر «السنّة» المرويات الخاصة بمدرسة معينة. وهكذا حلّ «الشافعي» مفهوم السنّة النابعة من معين واحد محلَّ المرويات المتداولة في الأمصار المختلفة فيما بينها باختلاف منشئها إلى اقتلاع سبب الخلاف بين المدارس الفقهية وبثّ الوحدة في النظر التشريعي، وباختصار فإن «الشافعي» يذهب إلى أن هناك لوناً واحداً من المرويات هو الذي يصح أن يكون إسلاميّاً أصيلاً[1].

ولم تقتصر مساهمة «الشافعي» بالنسبة إلى السنّة على هذا المقدار فحسب ولكنه أضاف إليها بعداً آخر عزّز من مكانتها التشريعية عندما اعتبرها مفسرة للقرآن ومبيّنة له. ولعب دوراً أساسيّاً في إزالة التعارض بين نصوص الأحاديث التي قد تبدو متعارضة ـ والتي أشرنا إليها في فقرة سابقة ـ ويمكن تلخيصها هنا باعتبار أحد الحديثين المتعارضين تخصيصاً للحكم العام الوارد في الحديث الآخر، فإن لم يتيسر هذا فيرجَّح أحدهما على الآخر بقوة إسناده فإن تساويا في قوة الإسناد فيفترض نسخ الحديث المتقدم بالحديث المتأخر عنه. أما إذا حصل تعارض ظاهري بين القرآن والسنّة فإن «الشافعي» ـ كما رأينا ـ لا يذهب إلى نسخ القرآن للسنّة ولا إلى نسخ السنّة للقرآن. لأنه لا ينسخ القرآن إلاّ القرآن وكذلك بالنسبة إلى السُّنّة التي لا تنسخها إلاّ سنّة مثلها. فالسنّة ـ حسب قوله ـ لا تنسخ القرآن، لأن وظيفتها تفسيره لا معارضته، كما لا ينسخ القرآن السنة لأن في ذلك إبطالاً لدورها في تفسيره، ويقرّر «الشافعي» أن القرآن لو عارض سنّة سابقة عليه لجاءت عن النبي سنّة أخرى تتفق مع الوحي اللاحق[2].

وثالث مصدر للأصول عند «الشافعي» هو «الإجماع»، ويراه «كولسون» إجماع العامة لا إجماع الفقهاء المجتهدين في الأقطار الإسلامية. وهذا المفهوم ليس صحيحاً إطلاقاً كما أسلفنا القول فيه. «فالشافعي» لم يقصد بإجماع المسلمين ذلك الذي يتمثل في اتفاقهم كافة سواء الفقهاء والعوّام، وذلك بالرجوع إلى نص «الشافعي» ذاته الذي أشرنا إليه والذي يعبّر صراحة عن إجماع الفقهاء المجتهدين لا عن إجماع أمة

---

(1) Ibid, op. cit, p. 57.

(2) Ibid, op. cit, p. 58.

المسلمين كافة بقوله: «فلست أقول ولا أحد من أهل العلم «هذا مجتمع عليه» إلاّ لما لا تلقى عالماً أبداً إلاّ قاله لك وحكاه عمن قبله كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا»[1].

والمصدر الرابع لأصول الفقه عند «الشافعي» هو «القياس» ولم يأت «كولسون» بجديد حوله. وقد فصلنا القول في هذا المصدر تفصيلاً فندعوك إلى العودة إلى ذلك إذا رغبت في الاستزادة منه.

ويختتم «كولسون» حديثه عن «الشافعي» بأن منهجه يمثل نوعاً من التوفيق بين الوحي الإلٰهي والعقل الإنساني في التشريع أدّى إلى تحقيق وحدة النظر الفقهي والبعد به عن الخلاف[2]. وهو الدور الذي لعبته المدارس الفقهية اللاحقة للمدارس القديمة والتي ميزت الفقه في هذا الدور بهذه الميزة التوحيدية التي حاول الفقهاء الجدد ترسيخها والعمل بمقتضاها كما فعل «الشافعي».

أما «شاخت» فقد خصص القسم الأكبر من كتابه: «أصول الشريعة المحمدية» «للشافعي» وأثره في تطور الفقه الإسلامي ولم يترك شاردة ولا واردة تخصّه إلاّ أشار إليها في ثنايا كتابه ذاك. بل ونعتقد أن هذا الكتاب كان عليه أن يتخذ عنواناً آخر يتصل بأثر «الشافعي» في تطور الفقه الإسلامي. وهذا الاهتمام يدل على مكانة «الشافعي» السامية لدى هؤلاء المستشرقين، ويدل على ما قدمه من جليل الأعمال في هذا الميدان عند اختراعه أصول الفقه الذي قُوبِلَ في ذلك بأرسطو باعتباره منشئ «علم المنطق». وهذه الإشادة بـ«الشافعي» لم تقتصر على المستشرقين وحدهم ولكن سبقهم إلى ذلك المؤلِّفون العرب المسلمون القدماء منهم والمحدثون حتى أُطلق عليه بحق أعظم شخصية فقهية أنجبتها الأمة الإسلامية على مرّ العصور.

يرى «شاخت» أن «الشافعي» الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري كان منتمياً إلى مدرسة المدينة، واستمر باعتباره عضواً في تلك المدرسة عندما اعتنق المبدأ الأساسي لأهل الحديث، وحاول تطويع أعضاء المدارس الفقهية القديمة خاصة مدرسة المدينة إلى طرق الجدال القوية. كما حاول تقديم مذهبه الجديد كنتيجة

(1) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 534 ـ 535.

(2) Coulson, A history... op. cit, p. 60 - 61.

طبيعية لمقدماتهم المنطقية الخاصة بهم التي يجب عليهم بالتالي قبولها. ولكن قبول فكرة «الشافعي» تعني قطع العلاقة مع مدرسة المدينة بل ومع جميع المدارس الفقهية القديمة الأخرى. وهكذا يعتبر «الشافعي» أول مؤسس لمدرسة فقهية لا تستند إلى العوامل الجغرافية بمقدار ما تستند إلى شخصية مؤسسها. ولكن كثيراً ما عبّر «الشافعي» عن عدم رغبته في تأسيس مذهب فقهي خاص به، وأن آراءه الشخصية لا تعني شيئاً، وأنه مستعد دوماً لتعديلها إذا كانت متعارضة ـ دون علمه ـ مع الأحاديث النبوية. وهكذا كتب أحد أتباعه المباشرين «المزني» كتابه «المختصر» كمختصر لمذهب الشافعي والذي قرر فيه أن هذا الأخير قد منع أي شخص من تقليده هو أو غيره. غير أن الحركة المذهبية التي فجرها «الشافعي» اعترف بها كمذهب خاص به، ووضع على قدم المساواة مع المذهبين الحنفي والمالكي على حدٍّ سواء[1].

وعندما يتعرض «شاخت» لجهود «الشافعي» في تطوير الفقه فإنه يرى أن سبب شهرته لا تعود إلى وضعه لعلم أصول الفقه لأن هذا العلم قد تطور وأصبح أكثر تنظيماً مما قام به «الشافعي» في القرن الثالث الهجري. ولكن شهرة «الشافعي» ـ حسب قوله ـ تعود إلى أنه رفض إجماع العلماء المجتهدين وجسَّد السنّة الحية للمدارس الفقهية القديمة لكي يستطيع اتباع سنّة النبي دونما تحفّظ، وحدد مفهوم الإجماع في الأمة الإسلامية أجمعها. ذلك أن النظرية القديمة كانت تعتبر إجماع العلماء معصوماً من الخطأ شأنه في ذلك شأن إجماع الأمة الإسلامية قاطبة. والسبب في ذلك كما يقول «شاخت» أن «الشافعي» عندما وسّع من مفهوم «سنّة النبي» فإنه أراد أن يضعها في المقام الأول قبل إجماع العلماء، ومن هنا كان تفريقه بين «السنّة» وبين محتوى الأحاديث المرفوعة إلى الرسول. وهكذا أصبحت هذه الأحاديث تكوّن القاعدة الأساسية للفقه والتي يجب تحديدها من قِبَلِ «إجماع العلماء». وهو الأمرالذي حدا بمثل كل مدرسة فقهية حرية تحديدها عن طريق التفسيرات وغيرها. ومن ثمّ فإن مبادرة «الشافعي» لإحلال السنّة المرفوعة إلى الرسول محلَّ السنّة الحيّة والإجماع باعتبارها أعلى حجة فقهية كانت سريعة الزوال بالنسبة إلى نتائجها. طالما أن المدرسة الشافعية ذاتها وجب عليها قبول تغيير النظرية الفقهية لمؤسسها، وهو الأمر الذي يلمس منه

(1) a) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 56.

b) Schacht, The origins...; op. cit, pp. 6 - 9 - 321.

ذلك النفوذ الذي مارسته فكرة الإجماع على الفقه الإسلامي. وقد تبع ذلك أن النظرية الفقهية السائدة ونظام أصول الفقه ليس لهما إلاّ علاقة ضئيلة بالمذهب الوضعي لكل مدرسة[1].

والكلام الآنف بيانه يحتاج إلى بيان، فالإمام «الشافعي» لم يرفض إجماع العلماء المجتهدين، ولم يحدد مفهوم الإجماع بالأمة الإسلامية كافة، وقد أوردنا لك العديد من المقاطع التي تبيِّن خطل هذا الرأي في مناسبات عديدة. وأشرنا إلى أن مفهوم إجماع الأمة الإسلامية يتحدد فيما هو معلوم من الدين بالضرورة كالصلاة والصيام وغيرها، كما أن «الشافعي» قد صرّح في مناسبات عديدة في أصوله بحرمة النظر الفقهي على من لم يستجمع آلته. كما أن تلاميذه وأتباعه قد حدّدوا الإجماع في العلماء المجتهدين ولم يسندوه إلى الأمة الإسلامية قاطبة. وهذا «الغزالي» في «مستصفاه ومنخوله» يرفض إجماع العوّام إلاّ في المسائل التي تتفق مع قدرتهم في التفكير. وبالرغم من أن «الغزالي» يعرف الإجماع على أنه اتفاق أمة محمد على أمر من الأمور الدينية[2]. ولكنه يعطي الأهمية الكبرى لإجماع المجتهدين في القضايا التي تتطلب الاجتهاد في المسائل الفقهية والفنية، لأن إجماع الأمة الإسلامية في هذه القضايا لا معنى له[3].

كما أننا لم نفهم مرامي «شاخت» من قوله حول تفرقة «الشافعي» بين مفهوم السنّة، وتلك السنّة المرفوعة إلى النبي وأثرها على الإجماع بصفة عامة. ولعل ذلك يعود إلى عدم استيعابنا لفكرته التي عبّر عنها بصورة غامضة مبهمة مجملة. وقد رجعنا إلى كتابه «أصول الشريعة المحمدية» علّنا نستجلي هذا الغموض والإبهام، فرأينا بعد بحث طويل في ثناياه أن «شاخت» يشير إلى مصادر «الشافعي» الأصولية ويحددها في القرآن، وسنّة الرسول والإجماع والآثار المروية عن الصحابة والآخرين، والقياس والمعقول. فهو يقول في كتابه «الرسالة»: إن جهات العلم هي القرآن والسنّة والإجماع والآثار والقياس الذي يعتمد على تلك المصادر. فالعالم عليه أن يفسر الآيات القرآنية

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 57.

(2) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، القاهرة، 1322هـ، الجزء الأول، ص 173.

(3) أ ـ الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ج1، ص 181.

ب ـ hadj sassi salem, origine et developpement op. cit, pp. 197 - 201.

الغامضة طبقاً لسنّة الرسول، فإذا لم يجد ذلك في السنة فعليه الرجوع إلى إجماع المسلمين، فإن لم يجد فيه فعليه الرجوع إلى القياس[1].

ثم يفصل «شاخت» القول في الأصول التي اعتمدها الشافعي بالنسبة إلى قوتها وحجيتها بحيث يعتبر القرآن والسنة هما الأصلين الرئيسين والإجماع والقياس تابعين لهما: ولم يضع «الشافعي» في رسالته المصدرين الآخرين على مستوى المصدرين الأولين من حيث القوة والحجية غير أنه يعترف بشرعية الأحكام التي تستنبط من هذه المصادر الأربعة جميعاً. والسنّة تأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن للاحتجاج بها عند «الشافعي» فالحكم الذي لا وجود له في القرآن يبحث عنه في السنّة أو الإجماع. ويأتي الإجماع بعد السنّة في المرتبة، وقد بيّنا رأي «الشافعي» حول الإجماع في فقرات سابقة من هذا المطلب وتعليق «شاخت» عليه، ورددنا على تلك التعليقات والتحليلات، وبالتالي فإننا لا نود إعادتها من جديد، ولكننا نود تأكيد أن الإجماع الذي قال به الإمام «الشافعي» لا يختلف عن ذلك الذي قالت به بقية المدارس الفقهية القديمة. وهو إجماع العلماء المجتهدين لا إجماع الأمة الإسلامية بكاملها كما يفهم من بعض حديث «الشافعي».

وإذا كان الأمر كذلك فإننا نعود إلى تقصي تطور الفقه الإسلامي في هذه الحقبة الزمنية. ونستنتج من التطور الفقهي الذي ترسمنا خطوطه في هذا المطلب منذ نشأة المدارس الفقهية القديمة إلى نشأة المدارس الفقهية اللاحقة والممثلة في الدرجة الأولى بالمدرسة الشافعية. إن النظرة الإسلامية الفقهية القديمة كما يطلق عليها «شاخت» هذا المصطلح، تحدد أصول الفقه في القرآن وسنّة النبي المعبّر عنها بالأحاديث المعترف بها، وإجماع علماء الأمة الإسلامية والقياس.

ويرى «شاخت» أن جوهر هذه النظرية يكمن بصورة خاصة في تطوير مفهوم الإجماع الذي أريد به إجماع العلماء المجتهدين، وقد وجد أصل هذه النظرية في مؤلفات الطبري. بينما يطلق «الشافعي» على القرآن والسنّة المصدرين الأصليين، ويطلق على الإجماع والقياس المصدرين الفرعيين المستندين إلى المصدرين الأصليين، ويعترف «الطبري» بالمصادر الثلاثة الأولى، ولا يشير إلى القياس صراحة

(1) Schacht, the origins,op. cit, p. 134.

بهذا المصطلح الفني ولكنه يطلق عليه مصطلحات أخرى تدل عليه «كالمتوازي» و«المتشابه» وغيرها. أما الحنابلة المتأخرون فإنهم يعتبرون القياس مصدراً أصوليّاً ولكنهم لا يضعونه في مستوى الأصول الأخرى، ويعتبرون الاستحسان والاستصلاح مصدرين قابلين للنقاش. وهكذا فإن اعتبار القياس أحدَ المصادر الفقهية التي تستنبط منها الأحكام العملية كانت نتيجة توافق بين مذهب «الشافعي» الذي حدد مفهوم «الرأي» و«الاستسحان» وبين رفض كل استدلال شخصي في القانون الديني[1].

لقد اشتركت المدارس الفقهية اللاحقة في العديد من عناصر النظرية الفقهية القديمة. ولا تزال بعض آثار الاختلاف المذهبي باقية في بعض منها. ومثال ذلك فإن الاستخدام القديم لمفهوم «الرأي» تطور وأصبح شرعيّاً لدى الحنفيَّة عندما أطلقوا عليه مصطلح «الاستحسان» عندما يؤدي تطبيق القياس إلى نتائج غير مرغوب فيها. ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أن أتباع مدرسة الأحناف يستطيعون أو استطاعوا استخدام آرائهم الحرة التقديرية بدون ضابط، مثلهم في ذلك مثل أتباع أية مدرسة فقهية أخرى. ولكن هذا يعني ببساطة أن المذهب الرسمي لأي مدرسة في بعض الحالات المحددة لا يستند إلى القياس الصارم بقدر اعتماده على الحماية الحرة للرأي الشخصي طبقاً لما عبرت عنه حجج تلك المدرسة. فالإمام «مالك» وأتباعه قد استخدموا هم الآخرون «الاستحسان» في بعض الحالات عند أخذهم بعين الاعتبار المصلحة العامة. وأطلقوا عليه مصطلح «الاستصلاح» الذي لا يختلف في حقيقته عن «استحسان» الأحناف ويستند إلى الحجج ذاتها. وقد استخدم الشافعية والحنابلة مصطلح «الاستصلاح» أيضاً. غير أن مفهوم الإجماع لا يزال موضوع اختلاف بين هذه المدارس. فالمالكية يعترفون بجانب إجماع العلماء «بإجماع أهل المدينة» باعتبارها معقلاً لسنّة الرسول[2]. أما الشافعية فإنهم يَعتدُّون بإجماع الفقهاء والمجتهدين، والحنابلة ينكرونه في بعض ما أُثِرَ عن ابن حنبل.

تعرض «شاخت» بتفصيل كبير إلى مفهومي «الاستحسان» و«الاستصلاح» في كتابه: «أصول الشريعة المحمدية»[3]. وفرّق بين استحسان أهل العراق واستحسان أهل

---

(1) Schacht, Introduction, op. cit, p. 57.

(2) Ibid, op. cit, p. 57.

(3) Schacht, the origins, op. cit, pp. 111 - 118.

المدينة. ومجمل قوله يتحدد في العدول عن قياس صارم إلى أمر فيه مصلحة معينة. واستند كذلك إلى ما رواه عن الحنابلة بأن الاستحسان لديهم اعتبار بعض القضايا جائزة استحساناً بالرغم من أنها ضد القياس. وكثيراً ما أسند «الشافعي» إلى العراقيين قولهم: القياس يقتضي كذا ولكننا نستحسن كذا، أو القياس في هذه المسألة يقتضي كذا، والاستحسان يقتضي كذا. بل ويذهب «شاخت» إلى أبعد من ذلك عندما يقرن الاستحسان بالاستصلاح عندما يقول: إن الاستحسان كان يأخذ بعين الاعتبار المصلحة العامة ثم تحوّل أخيراً عند المالكية إلى الاستصلاح[1].

والحقيقة أن الاستحسان ليس كما ذكر «شاخت». وقد أسلفنا القول فيه، ونضيف إلى ما ذكرناه أن هذا المصدر ليس من قبيل الرجوع إلى الرأي الشخصي والهوى والتلذذ كما فهم «الشافعي» ذلك. وهكذا دافع الحنفية عن هذا الأصل الذي يستند إلى أدلة شرعية باعتباره قياساً خفيت علّته لدقتها وبعدها عن الذهن الواقع في مقابل قياس ظهرت علته لتبادرها إلى الذهن أولاً. وباعتباره كذلك استثناء مسألة جزئية من أصل عام لدليل خاص يقتضي هذا الاستثناء سواء أكان نصّاً أم إجماعاً أم ضرورة أم عرفاً أم مصلحة أم غيرها. ومن هنا كان تنوع الاستحسان تبعاً للدليل الذي يثبت به، فأحياناً يكون استحساناً بالنص كالوصية فإنها تمليك مضاف إلى زمن زوال الملكية، وهو ما بعد الموت، والقياس أن القاعدة المقررة في التمليك أنه لا يجوز أن يضاف إلى زمن زوال الملك، ومقتضى ذلك بطلان الوصية وعدم جوازها، ولكنها استثنيت من ذلك استحساناً للنص الوارد بجوازها، وهو قول تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖ﴾ وقوله الرسول: «**إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم عند وفاتكم زيادة في حسناتكم ليجعلها لكم زيادة في أعمالكم**»[2]. وأحياناً يكون الاستحسان بالإجماع وذلك عندما يفتي المجتهدون في حادثة على خلاف الأصل العام أو القاعدة المقررة في أمثالها. ومثال ذلك أن الاستحمام في الأماكن العامة غير محددة الأجرة أو الماء المستهلك أو مدة البقاء فيها. فالقياس في هذا المثال يقتضي عدم جوازه لجهالة الأجرة والماء والمدة والجهالة من الأمور التي تفسد العقد، ولكنه جاز استحساناً لعدم إنكاره من أهل العلم، فكان هذا إجماعاً منهم على الجواز[3].

---

(1) Ibid, op. cit, Marge, p. 111.

(2) زكي شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 158.

(3) المرجع السابق، ص 160.

وأحياناً يكون الاستحسان بالضرورة والحاجة. فقد مثل الفقهاء له بطهارة سؤر سباع الطير كالصقر والنسر والغراب والحدأة، لأن هذه الحيوانات تأكل النجاسات ومناخيرها لا تخلو منها فيتنجّس الماء الذي تشرب منه فحكم العلماء بطهارة سؤرها استحساناً رعاية لضرورة سكان الصحارى على الشرب من تلك المياه[1]. وأحياناً يكون الاستحسان بالقياس الخفي، وبالعرف والمصلحة. وكل ذلك استناداً إلى نصوص ثابتة. وبالتالي فإن هذا الأصل لا يرجع فيه إلى التلذذ والهوى كما قال «الشافعي»، وليس ابتغاء مصلحة عامة مقابل قياس صارم كما قال «شاخت».

يستطرد «شاخت» في بيان تطور الفقه الإسلامي طبقاً لمفاهيم المدارس الفقهية اللاحقة للمدارس القديمة. ويرى أن المذهب الفقهي الذي أعدّه «الشافعي» وطوره وقعّد له القواعد الأصولية لم يرض أهل الحديث الذين يأخذون بحرفيته. نعم لقد استند المذهب «الشافعي» إلى سنّة النبي ولكنه اعتمد على منهجية غاية في التطور قامت على الاستدلال والنظر الشخصيين وعلى القياس بمعناه الفني. أمّا أهل الحديث فإنهم يفضلون عدم استخدام الاستدلال الإنساني في المجال الفقهي واختاروا بقدر الإمكان الاستناد في أي نقطة في مذهبهم إلى «حديث الرسول». ولذلك فهم يفضلون «الحديث الضعيف على القياس الجلي». وهكذا تكاثر عددهم غير أنهم لم يستطيعوا تغطية جميع الحوادث المستجدة بالأحاديث الفقهية فلجأوا إلى الاستدلال الشخصي بحذر ورويّة قصروه على المسائل الأخلاقية، وكان مختلفاً تمام الاختلاف عن التفكير الفقهي المنظم الذي ابتدعه «الشافعي» ووصل به إلى حدّ الكمال من الناحية الفنية. وأول من عبّر عن هذا الاتجاه الإمام «أحمد بن حنبل» وأكمله من بعده أتباعه.

لقد اعتبرت المدارس الفقهية الأخرى «أحمد بن حنبل» وأتباعه ليسوا أهل مدرسة فقهية ولكنهم محدِّثون. ثم أصبحوا ذوي مدرسة فقهية بعد ذلك، وبالرغم من قلتهم قياساً بالمدارس الفقهية الأخرى، فإن هذه المدرسة ضمّت بين صفوفها نسبة مدهشة عالية من العلماء من الطراز الأول في جميع مناحي العلوم الإسلامية. ويبدو أن هؤلاء المحدِّثين الذين ظهروا في القرن الثالث الهجري لم يعيروا اهتماماً كبيراً للنظرية الفقهية سوى ما يتعلق بالفكرة العامة بحجية الأحاديث، غير أن علماء الحنابلة عندما

(1) عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص 81.

وصلوا متأخرين استطاعوا إنشاء نظام مذهبي كامل النظام. واعتنقوا النظرية الفقهية «القديمة» التي لا تعتمد على السنّة فحسب ولكنها تستند أيضاً إلى الإجماع، كما إنهم معجبون بالقياس وقد رجعوا في ذلك إلى «ابن تيمية» الذي رفض الوظيفة العالمية لإجماع العلماء وأكد في الوقت ذاته القياس الذي حسنه على طريقته(1).

وفي الوقت الذي ظهرت فيه حركة المحدِّثين التي ولدت المدرسة الحنبلية أسس «داود بن خلف» المتوفى عام 270 هجرية المدرسة الظاهرية، وهي المدرسة الوحيدة التي تدين بوجودها وباسمها لمبدأ نظرية فقهية. ذلك أنها تعتمد على ظاهر القرآن والسنّة ورفضت أي اجتهاد شخصي معتبرة إياه ضد المبادىء الدينية، كما رفضت استخدام القياس أو الاستدلال الشخصي مهما كان نوعه. وتطبق هذه المدرسة المبادئ المجردة طبقاً للنصوص الظاهرة دونما أخذ بعين الاعتبار لأية تطبيقات عملية. كما تعتبر إجماع الصحابة هو الإجماع الوحيد والصحيح شرعاً وما عداه فهو باطل ولا تَعْتَدُّ به. إلا أن التفكير الفقهي الظاهري طبقاً لما أبانت عنه كتابات «ابن حزم» يشابه في العديد من النقاط المذهب الحنبلي بصورة خاصة ومذاهب المحدِّثين بصورة عامة. ولكنه يعود بصورة أساسية إلى حرفية النصوص التي نجدها عند الخوارج، وصعوداً إلى القرن الأول الهجري وفي حركة المعتزلة العقدية في القرن الثاني الهجري(2).

وهذا «ابن تومرت» المتوفى عام 524 هجرية والمؤسس الحقيقي للحركة الدينية والسياسية للموحدين في إفريقيا الشمالية يقول باستناد الفقه الديني إلى القرآن، والسنّة والإجماع. وهذا المصدر الأخير يتحدد بإجماع الصحابة دون سواهم. ولكنه بالنسبة إلى السنّة فإنه يعطي الأفضلية «لعمل أهل المدينة» على الأحاديث. بحيث أصبح عمل أهل المدينة يجسِّد حجته الأساسية، وموطأ الإمام «مالك» مرجعه الرئيس. ويأخذ بالقياس في حدود ضيقة، ويعارض بشدة علم الفروع الذي وضعته المدرسة المالكية والذي تدرسه وتطبقه سلطات المرابطين في إفريقيا الشمالية في عصره. كما يرفض في الوقت ذاته حجة المجتهدين ورؤساء المدارس الفقهية الأخرى التي عارضها بحجية «الإمام المعصوم» ويرى أن تقليدهم هو جهل مطبق. إن هذه النظرية ذات الجذور الظاهرية قد طورت خلال حكم أمير الموحدين الثالث «أبو يعقوب بن يوسف» عن

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 59.

(2) Ibid, op. cit, p. 60.

طريق إنشاء إدارة للعدالة مستندة إلى المبادئ الظاهرية. ولكن يبدو أن هذه الحركة لم تنتج أدباً فقهياً فنيًّا خاصاً بها[1].

ويبدو لنا أن أصول «ابن تومرت» لا تبتعد كثيراً عما رواه «شاخت» إلا في مسألة أخذه بالقياس ولو في حدود ضيقة.

ذلك أن نظرة الموحدين إلى الفقه لا تختلف عموماً عن الأفكار والقواعد التي عبر عنها «الغزالي» بقوة في كتابه «إحياء علوم الدين» وخلاصة منهجهم إحلال المنهج العقلي لتقرير الأمور الشرعية بالدراسة المباشرة لأصول «القرآن والحديث» محل المنهج المتبع آنذاك في الشمال الإفريقي والأندلس وهو دراسة فروع المسائل الفقهية حسب مذهب الإمام «مالك»[2].

وقد حدد «ابن تومرت» الأصول التي ينبغي على أتباعه تحصيلها ـ طبقاً لمؤلفاته المجموعة في «أعز ما يطلب» المطبوع في الجزائر سنة 1903م ـ بالحديث المرفوع إلى النبي، ومعرفة السند، ومعرفة نصّ الحديث، وتمييز الصحيح من السقيم في هذا النصّ ومعرفة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. وهو في ذلك لم يخرج عن المنهج الذي اتبعه أئمة المذاهب الفقهية باستثناء التفسير المجازي باعتباره منهج العقليين.

أما بالنسبة إلى القياس أو الرأي الشخصي الذاتي، فإن «ابن تومرت» أنكره إنكاراً شديداً ويراه «ظنًّا»، والظن لا يفيد في علم الدين، فهو لا يغني عن الحقّ شيئاً، وهو أيضاً، مع الجهل والشك، مصدر للخطأ. ولهذا فهو ينافي العلم[3].

ويظهر «جولدزيهر» في هذا الميدان عندما يقرر في مقدمة نشرة «لوسياني» لكتاب «ابن تومرت»: «أعز ما يطلب» «أن العنصر الجوهري في مذهب ـ ابن تومرت ـ المتعلق بأسس الفقه يمكن أن يتلخص في هذه القاعدة: «العقل ليس له في الشرع مدخل»، أي أنه لا مجال للبرهان العقلي في قواعد الدين. والأصول الموضوعية المادية للشرع هي التي ينبغي أن تتخذ أساساً للتشريع ـ أي القرآن والحديث الصحيح وإجماع الأمة، المؤسس على النقل المتواتر ـ وبهذا يستبعد نهائيًّا

---

(1) Ibid, op. cit, p. 60.

(2) أَلْفرِدْ بِلْ، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، 1969، ص 274.

(3) المرجع السابق، ص 275.

العنصر الذاتي، الشخصي، وما يسميه باسم «الظن» أي الفرض والرأي، ونضيف نحن قائلين: إن الظن اتخذ ـ على شكل إجماع الأمة ـ مكانته الواجبة بين الأصول المنظمة للقانون، منذ ابتداء التفكير الفقهي في الإسلام»[1].

ويبدو لنا من المقطع السابق استنتاج نقطتين؛ أولاهما: خطأ «شاخت» فيما ذهب إليه من أن «ابن تومرت» كان يأخذ بالقياس في أضيق نطاق لأنه رفض الأخذ بالرأي الشخصي الذاتي ووصفه بالظن الذي طرحه جملة وتفصيلاً. وثانيتهما: خطأ «جولدزيهر» الذي يراه يأخذ بإجماع الأمة، وهذا ليس صحيحاً فإنه لا يأخذ بإجماع الأمة الإسلامية على إطلاقها، كما لا يأخذ بإجماع العلماء المجتهدين إلا في عصر الصحابة دون غيره.

أما ما قصد به «شاخت» من قوله بقيام «أبي يعقوب بن يوسف» بإنشاء إدارة للعدالة مستندة إلى المبادئ الظاهرية، فإنه أراد الإشارة إلى قيام هذا الأمير الموحِّدي بفرض مذهب الموحدين في العقيدة والشريعة على كل أمبراطورية الموحدين، وذلك طبقاً لما قاله «عبد الواحد المراكشي» في كتابه «المعجب»: «وفي أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله والقرآن. ففعل ذلك فأحرق منها جملة في سائر البلاد، كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبرادعي، وواضحة ابن حبيب، وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها»[2]. ويستمر «عبد الواحد المراكشي» في قوله: «وكان قصده في الجملة، محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث. وهذا المقصد بعينه هو مقصد أبيه وجدّه إلا أنهما لم يظهراه، وأظهره يعقوب هذا...»[3].

وأخيراً يشير «شاخت» في نهاية بحثه حول المدارس الفقهية اللاحقة بظهور العديد من المدارس الفقهية المستندة إلى شخصيات إسلامية معروفة كمدرسة «أبي ثور»

---

(1) ابن تومرت، أعز ما يطلب، نشرة لوسياني، الجزائر، 1903، ص 44.

(2) عبد الواحد المراكشي، «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، ط2، نشرة دوزي، ليدن، 1881، ص 201 وما بعدها.

(3) المرجع السابق، ص 214. ذكره والمرجع المبين في الرقم السابق أَلْفرِدْ بِلْ، A. BEL، المرجع السابق، ص 279.

المتوفى عام 240 هجرية ومدرسة «الطبري» المتوفى عام 310 هجرية، ولكن منذ عام 700 للهجرة تقريباً اختفت هذه المدارس جميعها ولم يبق منها إلا الأربعة الرئيسة وهي: الأحناف والمالكية والشافعية والحنبلية، ويستعرض «شاخت» في إيجاز انتشار كل مدرسة من هذه المدارس في الأصقاع الإسلامية. ويسهب قليلاً في تطور المدرسة الحنبلية التي جدَّدها «ابن تيمية» المتوفى عام 728 هجرية. وكادت من بعده أن تختفيَ من الوجود لو لم يقيض لها محمد بن عبد الوهاب الذي جدَّد ما اندرس منها. وقد استند هذا الأخير في مذهبه التجديدي إلى أفكار «ابن تيمية» وقد نظر أصحاب المدارس الفقهية الأخرى إلى أتباع هذه الحركة باعتبارهم من الضّالين المبتدعين. إلا أنهم ردوا لهم اعتبارهم بعد نجاحهم السياسي في الجزيرة العربية. وهكذا انتشر المذهب الحنبلي في نجد وبعض أقسام الحجاز وعلى أطراف الخليج بتأثير السعودية[1].

عالج «كولسون» دور المدارس الفقهية اللاحقة في تطور الفقه الإسلامي في معرض حديثه عن وقوف مراحل نمو الفقه، وذلك عند إشارته إلى نظرية «الشافعي» الفقهية التي أرست نوعاً من التوفيق بين الأوامر الإلٰهية واستخدام العقل الإنساني في التشريع، غير أن آماله في تحقيق وحدة الفقه قد ضاعت كما يقول «كولسون» بسبب ردود الفعل الناجمة عن بحثه المتعلق بحجية السنة. وهكذا أسفر رأيه ذلك عن قيام ثلاث مدارس فقهية أخرى بالإضافة إلى تلك التي كانت موجودة في عصره[2].

ويعزو «كولسون» ظهور المذهب «الشافعي» إلى تلك النظرية التي نادى بها حول حجية السنّة بالرغم من نهي «الشافعي» أتباعه عن ترسم خطاه واتباع أفكاره. وبالإضافة إلى ذلك ظهر المذهب الحنبلي الذي يستند إلى القرآن والسنّة النبوية، وقد جمع مؤسسه في مسنده أكثر من ثمانين ألف حديث. كما ظهر في الوقت ذاته المذهب الظاهري الذي يعتمد على المعنى الظاهر الجلي لنصوص القرآن والحديث. وبذلك سمّي أتباعه بأهل المذهب الظاهري. وكان من أبرز أتباع هذا المذهب «ابن حزم» الذي رفض بشدة القياس الفقهي واعتبره ضلالاً وزيغاً حتى أدت أفكاره تلك إلى حرق كتبه الغزيرة علناً في إشبيلية[3].

---

(1) Schacht, Introduction, op. cit, p. 61.

(2) Coulson, A history..; op. cit, p. 70.

(3) Ibid, op. cit, p. 71.

وقبل أن نستطرد في إيراد أفكار «كولسون» حول تطور هذه المدارس الفقهية، نود الإشارة إلى أن ما نسب إلى الإمام «ابن حنبل» من أحاديث جمعها في مسنده لا تتعدّى الستين ألفاً. ومن هنا كان اعتباره من قِبَلِ العديد من فقهاء المسلمين محدِّثاً أكثر من كونه فقيهاً. أما بالنسبة إلى إحراق كتب ابن حزم في الأندلس فإن كان الظاهر لهذا الإحراق هو تأليب الفقهاء عليه، وتحريضهم الأمراء، وشكواهم من أنه يهاجم مالكاً والأئمة الأربعة، ويخرج على الناس بفقه لا يتصل بفقههم بنسب أو سبب، فإن السبب الباطن لهذا العمل المزري المشين هي السياسة التي انغمس فيها «ابن حزم» إلى أذنيه في فترة من فترات حياته. فقد كان أبوه وزيراً، وأصبح هو الآخر وزيراً، ثم تقلّب في هذه الوظائف العالية طبقاً لتقلب السياسة واختلاف أنظمة الحكم المتوالية، فمرة وزيراً، ومرة أخرى سجيناً، ومرة ثالثة منفيًّا. وقد ألب عليه الساسة «أبا الوليد الباجي» الذي عاد من الشرق فناظره وتغلب «ابن حزم» عليه ولكن أولئك الساسة غلبوا الباجي عنوة عليه، وهذا الانتصار لم يكن بالحجة والبرهان بمقدار ما كان بالقوة والسلطان. ولعل السبب الرئيس في إحراق كتبه ما شنّه «ابن حزم» من حملة شعواء على ملوك الطّوائف الذين يتحكمون في رقاب الأندلس. ووصفه إياهم بتلك الصفات المقذعة التي جاء في بعض منها:

مـمّـا يـزهـدنـي فـي أرض أنـدلـس ... أسـمـاء مـقـتـدر فـيـهـا ومـعـتـضـد

ألـقـاب مـمـلـكـة فـي غـيـر مـوضـعـهـا ... كـالـهـر يـحـكـي انـتـفـاخـاً صـولـة الأسـد

و«المعتضد» هذا الذي هجاه «ابن حزم» انتقم لنفسه منه أشد انتقام وأخبثه وأقذره على الإطلاق وذلك عندما أحرق كتبه بعد أن قال فيه هذا العالم العظيم: «أخلوقة لم يقع في الدهر مثلها، فإنه ظهر رجل حضري بعد اثنتين وعشرين سنة من موت «هشام بن الحكم المؤيد» وادعى أنه هو، فبويع له وخطب له على جميع منابر الأندلس في أوقات شتى، وسفكت الدماء، وتصادمت الجيوش في أمره»[1].

إن إحراق كتب «ابن حزم»، وإحراق كتب «ابن رشد» وغيرهما قد هزّ وجداننا من الأعماق، وهو الذي دعانا إلى هذا الاستطراد لأننا لا نجد جريمة أبشع من إحراق الكتب مهما كان قصد مؤلفيها، ولكن الذي يسلونا عن ذلك ما قاله «ابن حزم» في الخصوص.

---

(1) ابن حزم، رسالة نقط العروس، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، 1951، ص 83.

دعوني من إحراق رق وكاغد وقولوا بعلم كي يرى من يدري
وإلا فعودوا للمكاتب بدأة فكم دون ما تبغون لله من ستر
فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي تضمنه القرطاس، بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي وينزل إذ أنزل ويدفن في قبري

ونحن إذ نستسمح القارئ على هذا الاستطراد الذي قصدنا من ورائه تفنيد رأي «كولسون» حول ظروف إحراق كتب «ابن حزم»، وإن كانت العاطفة الجياشة تغلبت عندنا في هذه الواقعة على المناهج العلمية الصارمة، فإننا نعود إلى رأي صاحبنا حول تطور الفقه الإسلامي طبقاً لظهور هذه المدارس الفقهية، فهو يقرر ـ بعد إشارته إلى ظهور المدرستين الحنبلية والظاهرية ـ أن المدارس الفقهية كالمالكية في المدينة، والأحناف في الكوفة أخذت بحذر أطروحات «الشافعي» لأنهم لا يريدون مراجعة أصولهم طبقاً لنظريته، مع أنهم في الوقت ذاته مضطرون إلى الاعتراف بصحة أصوله، وهكذا حاولوا التوفيق بين أصولهم وأصوله بحيث قد تمّ ذلك بسهولة[1].

ونحن نرى أن الأحناف والمالكية لم يأخذوا بحذر أفكار الشافعي الأصولية، لأنهم كانوا لا يبتعدون كثيراً عنه في هذه الأصول خاصة القرآن والسنّة. وإن كانوا متأخرين عنه بالنسبة إلى المصطلحات الفنية التي عبّر عنها «الشافعي» بدقة أكثر مما كانت معروفة لديهم. أما بالنسبة إلى الأصول الأخرى كالإجماع فإن المالكية وإن كانوا يَعْتَدُّونَ بإجماع أهل المدينة ويضعونه في المقام الأول فإنهم لا ينكرون إجماع علماء المسلمين. وبالنسبة إلى الأحناف فإنهم يعترفون بحجية الإجماع إذا توافرت شروطه. وهو الأمر الذي لا يختلفون فيه عن «الشافعي» كما أسلفنا القول فيه. أما بالنسبة إلى القياس فإن المالكية يأخذون بمفهوم الاستصلاح القريب من مفهوم الاستحسان لدى الأحناف والذي هو في حقيقته عبارة عن قياس أفصح عنه «الشافعي» وحدّده، وقعّد القواعد التي تميزه عن غيره، وأضفى عليه الصبغة الفنية الصرفة. ومن هنا يمكننا الاستنتاج بعدم وجود فوارق أساسية بين أصول هذه المدارس وأصول الشافعي حتى يمكننا القول: إنها أخذت أصوله بحذر شديد.

وينتهي «كولسون» في نهاية تحليله لهذه المرحلة إلى نتيجة مفادها أن الخلاف

---

(1) Coulson, A history.. op. cit, pp. 71 - 72.

الأصولي الذي تسببت فيه أطروحات «الشافعي» قد انتهى، وأخذت السنّة مكانتها في التشريع الإسلامي. وأخذ المسلمون بالقياس والنظر العقلي لمواجهة الوقائع العملية يضاف إلى ذلك أن الأحناف والمالكية قد اعترفوا في أصولهم بحجية السنّة بعد أن وفقوا أفكارهم ولو شكليًّا مع أطروحات الشافعي[1].

ونحن نستغرب جدًّا من هذه النتيجة الختامية التي لا تستند إلى أدلّة علمية ولا إلى وقائع تاريخية لإثباتها. ذلك أن حجية السنّة لم تتقرر في هاتين المدرستين في هذا العصر بعد أو وفقت بين فقهها الثابت وبين أفكار «الشافعي» الأصولية وقد رأينا إبان عرضنا الطويل لتطور الفقه الإسلامي كيف أن هذه الحجية كانت أمراً مسلَّماً به منذ عهد الصحابة الأوائل مروراً بعهد الخلفاء الراشدين والدولة الأموية، ولم نجد مسلماً واحداً أو مدرسة واحدة أنكرت حجية السنة، أو حطت من مكانتها، أو تجاهلت دورها التشريعي إلا بعض الفرق الإسلامية المنشقة عن فرقها الأصلية كفرقة «السكاكية». وما عدا ذلك فإن إجماع المسلمين قاطبة قد انعقد لحجية السنة واعتبارها مصدراً أساسيًّا للتشريع تأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم منذ الزمن الإسلامي المبكر إلى يوم الناس هذا.

هكذا عرضنا عليك تفصيلاً تطور الفقه الإسلامي في عهد الأئمة المجتهدين، تعرضنا فيه إلى كيفية نشأة ونمو المدارس الفقهية الكبرى، والأسباب الأساسية التي أدت إلى قيامها، ومساهمتها في تطوير الفقه الإسلامي. وركزنا بصورة أساسية على دور «الشافعي» المبدع والخلّاق في هذا الميدان. ونوّهنا بآراء المستشرقين حوله. كما عرضنا لك في هذا السياق تطور الفقه من وجهة نظر استشراقية ورددنا على كثير من القضايا والمسائل التي رأينا من اللازم التعرض لها لأنها لا تتفق والموضوعية العلمية، وقادنا السياق كذلك إلى تحليل العديد من القضايا الفرعية التي تدخل ضمن موضوعنا لاستكماله من جميع جوانبه. وهنا تقتضي منا منهجيتنا تتبّع هذا التطور الفقهي في العصور اللاحقة، فما حالة الفقه يا ترى في عصر التقليد؟ هذا ما سنبحثه في المطلب القادم إن شاء الله.

---

(1) Ibid, op. cit, pp. 72 - 73.

المطلب الخامس

الفقه في دَور التقليد

رأينا في المطالب السابقة كيفية تطور الفقه منذ عصر النبي عليه الصلاة والسلام حتى عهد الأئمة المجتهدين. فقد بدأ صغيراً ثم أخذ ينمو ويترعرع حتى أصبح شابّاً، ثم تحول فصار كهلاً مكتمل النمو، حافلاً بشتى أنواع المعارض والمعلومات، متميزاً بالتطور والتقدم الذيساير الأوضاع الإسلامية المتطورة دوماً إلى الأفضل والأمام، حتى وصل إلى ذروته في عهد الدولة العباسية بتكوين المدارس الفقهية الكبرى التي زادت في نموه وتطوره، فكثرت أصوله، وتحددت معالمه، وأُرسيت قواعده.

وقد ارتبط الفقه ونموه بتطور الدولة الإسلامية واتساعها، وبنوعية الحضارة والثقافة التي استوعبتها، وبحركة المد والجزر السياسية التي أثرت في نموه سلباً وإيجاباً. وقد تلازم تطور الفقه بتطور الدولة الإسلامية، فسايرها في نهضتها، وقدم لها الحلول الناجعة في جميع القضايا الجديدة التي واجهتها، وأصبح المعبّر الفعلي والحقيقي عن ازدهارها وعظمتها وحضارتها.

وعندما انتاب الدولة العباسية الضعف والهوان، وتفرقت أشتاتاً تفرُّق أيدي سبأ، واستأثر بالأمر مَنْ ليس له بأهل. انعكس ذلك كله على الفقه الإسلامي. فقد وقف بعد تطوره في عهد الأئمة المجتهدين. بل إنه قد تأثر بتأسيس المدارس الإسلامية القديمة منها واللاحقة بها. ذلك أنه صار لكل مدرسة أتباع يتعصبون لها، ويدافعون عن فقهها ومبادئها دفاعاً مشوباً بالتعصب والهوى أكثر من استناده إلى الحجج والأدلة العلمية. فركد الاجتهاد، ووقف في إطار هذه المدارس الشهيرة. وعكف كل فقيه يؤلف المدونات الفقهية داخل إطار المدرسة التي ينتمي إليها. وبلغ التعصب مداه عندما حرَّموا على المرء الانتقال من مدرسة إلى أخرى وكأنه أصبح الانخراط في سلك إحداها التزاماً دينياً لا يجوز للمنخرط فيها اعتناق الأفكار الفقهية لمدرسة سواها.

لم يكن هذا التعصب المذهبي معروفاً إبَّان عهد الأئمة المجتهدين. بل إن المدارس الفقهية الكبرى كانت عنواناً للتسامح المطلق فيما بينها. ولم يحدث أي

خلاف جوهري بينها مما قد يؤدي إلى القطيعة النهائية بين بعضها بعضاً، بل كانت هذه المدارس تتبادل الرأي والجدال المبني على الاحترام والتقدير الكاملين طبقاً لمعايير أدب الجدل والمناظرة.

إن الحالة السياسية السيئة التي مرت بها الدولة العباسية في نهاية عهدها جعلت الفقهاء والعلماء ينكمشون على أنفسهم، ويلتفون حول إمام معين فيروِّجون أفكاره، ويتعصبون لفتاويه، ويلازمونه ملازمة الظل، ولا يحيدون عنه قيد أنملة، حتّى لقد بلغ التعصب المذهبي في هذا العهد أن وضعت بعض الأحاديث النبوية لتغليب مدرسة على أخرى وفقيه على آخر. وحتى بلغ الأمر أن اعتبر المقلدون أقوال الإمام التابعين له والدائرين في فلكه وفتاويه كأنها نصوص شرعية لا سبيل إلى الحيدة عنها.

ومما ساعد على اتساع حركة التقليد وجود تلك المدوّنات الفقهية القديمة التي دبجها رؤساء المدارس الفقهية القديمة وأتباعهم. وقد احتوت تلك المدونات على معظم الحلول التي ينشدونها، خاصة وأن الدولة الإسلامية قد وقفت عن الاتساع في هذه الحقبة الزمنية من تاريخها، فعكفوا على تلك المدونات يقرؤونها ويشرحونها، ويستقون منها أحكامهم، ويعتمدون عليها في فتاويهم. وقد قصر نظرهم عن غيرها، فلم يتعدّوها إلى سواها. فانغلقت عليهم دائرة التفكير حولها. فأصبحوا بقوة الأشياء مقلدين لأولئك الأئمة المجتهدين بحيث لم يتعدَّ مجهود من لحقهم الاجتهاد داخل المذهب ذاته الذي ارتضاه العالم المحقق مذهباً له.

ومما ساعد على سيادة روح التقليد انقسام الدولة العباسية وضعفها، الأمر الذي لازمه عدم اهتمام الدول المنبثقة منها بتشجيع انتشار العلم وتكوين العلماء. فلم تواكب الفقه تلك النهضة التي كان ينبغي أن تكون كذلك لو وجد التشجيع الكافي كما كان الشأن في الزمن الماضي. فقلّ العلماء وقلّت دُورُ العلم، وأصبح الركود والجمود يسودان الأمة الإسلامية، وقد كان انعكاس ذلك سيئاً على تطور الفقه الذي أصبح جامداً في تلك القوالب التي صبَّته فيها المدارس الفقهية القديمة.

ولعل من الأسباب التي أدت إلى سيادة التقليد، والإقلال من دور التجديد والابتكار في الفقه عدم إعطاء الفرصة الكافية للقضاة للاجتهاد بآرائهم في القضايا المطروحة أمامهم، مثلما كانوا يفعلون في السابق، بحيث كانت لهم الحرية المطلقة في إصدار أحكامهم طبقاً للمصادر الفقهية التي يجدونها للأئمة لاجتهاداتهم

واستنباطهم دونما تقيُّد بمدرسة فقهية معينة. أما الآن فإن حرية اختيار الدليل، واستخدام سلطة القاضي التقديرية قد تقلصت، وفرض عليه الاجتهاد داخل المذهب الذي ارتضته الحكومة القائمة المعيَّن من قِبَلِها، فأدى هذا التحديد في سلطة القاضي الاجتهادية إلى ترسم المذهب المفروض عليه فتقلصت تبعاً لذلك اجتهادات القضاة الشخصية وترعرع روح التقليد داخل المذهب الواحد الذي تطبقه الحكومة المعنية.

ولعل الطامة الكبرى التي أدت إلى نمو التقليد والقضاء على روح الاجتهاد والتجديد تلك الفتاوى التي أصدرها بعض العلماء والتي حرمت الاجتهاد بعد أن دبّت الفوضى الفقهية، فخاف أولئك العلماء قيام بعضٍ منهم بالاجتهاد في المسائل الفقهية وهم ليسوا أهلاً لها، ليمنعوا أدعياء الاجتهاد من تضليل الناس باسم اجتهادهم المزعوم، بحيث إنه لم يكن أمامهم إلاّ هذا السبيل فأدت هذه الفتاوى إلى شيوع التقليد، وغلق باب الاجتهاد، فأصاب الفقه الجمود واستمر كذلك حتى العصر الحاضر الذي تجدد فيه الفقه لأسباب سنعرض لها في حينها.

هكذا تميز هذا العهد بروح التقليد، فذهب روح الاجتهاد والتجديد، وأصبح سمة العصر بحيث لا تجد عالماً إلاّ اتخذ مذهباً معيناً يتلقى العلم على علمائه، ويرجع إلى مؤلفاته وفتاويه، ولا يجشم نفسه الاجتهاد في المسائل والأقضية المطروحة أمامه، ولا يؤلف كتاباً يستقل به عن مقلده، فإذا علت همة هذا العالم المقلد فإنها لا تتعدى تأليف كتاب في أحكام إمامه، أو يختصر مؤلَّفاً سبقه إليه إمامه، أو يجمع ما تفرق في كتب شتى ولا يجيز لنفسه أن يقول برأي يخالف فيه فقيهه حتى قال أحد فقهاء الحنفية «أبو الحسن عبد الله الكرخي»: «كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ»[1].

إن هذه الحالة التي أتينا على وصفها تدل على الانحطاط الذي وصل إليه الفقه في هذه المرحلة. وقد رأينا آنفاً كيف كان الفقهاء الكبار لا يجوِّزون التقليد، ويمنعون الناس من ترسم خطاهم، ويدعونهم إلى إعمال الجد والرأي، وقد ضربنا لك الأمثلة بالإمام «الشافعي» الذي منع الناس من تقليده، وكانت له الشجاعة الأدبية ليصرح في

(1) الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 279.

مناسبات عديدة بأنه قد يراجع نفسه في حكم فقهي أصدره إذا ظهر له سبب يقتضي العدول عنه. وهذا هو منهج بقية الفقهاء الآخرين. فهذا الإمام «أبو حنيفة» يدعو العلماء إلى البحث والاجتهاد ويطالبهم بتقديم الدليل العلمي الذي يستندون إليه حتى نسب إليه قوله: «لا ينبغي لمن لا يعرف دليلي أن يفتي بكلامي». وقوله: «هذا رأي النعمان بن ثابت، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب»[1]. وهذا إمام المدينة يقول في هذا الصدد: «ما من أحد إلاَّ وهو مأخوذ من كلامه ومردود عليه إلاَّ صاحب هذه الروضة». وهذا «الشافعي» الذي قدمنا لك دليله على منع التقليد يقول: «إذا رأيتم كلامي يخالف الحديث، فاعملوا بالحديث، واضربوا كلامي عرض الحائط»[2]. وهذا الإمام «أحمد» يقول: «لا تقلدني ولا تقلدن مالكاً، ولا الأوزاعي، ولا النخعي ولا غيرهم، وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة، ولا ينبغي لأحد أن يفتيَ إلاَّ أن يعرف أقاويل العلماء في الفتاوى الشرعية ويعرف مذاهبهم»[3].

تميز هذا العهد بشيوع الجدل والمناظرات كما أسلفنا، وهذا أمر اقتضاه تقليد الأئمة المجتهدين، والتعصب لمبادئهم. واقتضى ذلك تأليف كتب كثيرة أطلق عليها «علم أدب البحث»، وحاول واضعوها إيجاد معايير خلقية ينظمون بها هذه المناظرات والمجادلات حتى لا تنقلب إلى سفاسف، وقد أشار «ابن خلدون» في مقدمته إلى ظهور هذا العلم، وفصل «الغزالي» القول فيه تفصيلاً فأفصح عن شروطه وأبان عن آفاته. وقادت هذه المناظرات في غالب الأحيان إلى التعصبات المذهبية التي هي في حقيقتها نتاج تقليد المدارس الفقهية. وقد أشرنا آنفاً إلى روح التسامح الذي كانت تتميز به المدارس الفقهية القديمة، بحيث كان الاختلاف بينهم لا يؤدي إلى كراهية بعضهم لبعض. وكان يوجد في كل بلد أكثر من مجتهد واحد فلا يتحاسدون ولا يمقت أحدهم الآخر، وتدور بينهم المناظرات العلمية فيحترم كل منهم رأي زميله. أما في هذا العهد فقد كثر فيه تقليد إمام دون آخرين فجرّ أتباع كل إمام إلى التعصب له، والأخذ بأحكامه، وطرح ما سواه جانباً. وقد استشرى هذا التعصب حتى تعدى العلماء

(1) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 206،
(2) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، المرجع السابق، ج2، ص 139 وما بعدها.
(3) د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص 207.

والمختصين إلى عامة الناس فأصبحت كل جماعة أو مصر تتعصب لمذهبها فتشنع على المذاهب الأخرى وتعيب خصومها.

وبالرغم من سيادة روح التقليد في هذا العصر فإنه برز فيه فقهاء كبار، ساهموا في إثراء الفقه الإسلامي وازدهاره وذلك بما قاموا به من التعليق على الأحكام واستخلاص القواعد الفقهية. ذلك أن الأئمة الكبار تركوا كثيراً من المسائل دون تعليم، فقام فقهاء هذه المرحلة باستنباطها، ومن خلالها أمكنهم أن يحكموا الوقائع والنوازل التي لم يرد حكم فيها عن الأئمة المجتهدين، وذلك بقياسها على ما نقل بواسطة تلك العلل[1]. كما قام فقهاء هذا الدور باستخلاص القواعد الفقهية التي بنى عليها السابقون استنباطاتهم، فتتبعوا فروع هذه المسائل واستخرجوا منها القواعد العامة، ودُوِّن كل ذلك في علم «أصول الفقه» وبذلك اتسعت قواعده وتعددت مباحثه. ومن ثَمَّ فإنه يجب اعتبار هؤلاء الفقهاء مجتهدين في حدود مذاهب أئمتهم وهو ما يعرف بالاجتهاد في المذهب أو الاجتهاد المقيد أو التخريج[2].

كما قام فقهاء هذا العهد بالترجيح بين الآراء المختلفة في المذهب، وهو ما قسمه العلماء إلى ترجيح من حيث الرواية، وترجيح من جهة الدارية. وكانت جهود الفقهاء من حيث الرواية تحدد بالترجيح بين الروايات المختلفة عن صاحب المذهب، فوضعوا قاعدة للترجيح، وهي ترجيح رواية من اشتهر بالضبط والحفظ والدقة في النقل وذلك لاطمئنان النفس إلى روايته[3]. أما جهود فقهاء هذا العهد فيما يتعلق بالترجيح من جهة الدراية، فإنما يكون بين الروايات الثابتة عن الأئمة أنفسهم إذا اختلفت، أو بين ما قاله الإمام وما قاله أصحابه المنتسبون إليه. وهذا الترجيح يكون من الفقهاء العالمين بأصول أئمتهم وطرقهم في الاستنباط، فيرجحون من الأقوال ما يتفق مع تلك الأصول وما يكون أقرب إلى أدلة الفقه الأصلية وهي الكتاب والسنة والقياس[4].

هذه باختصار نبذة موجزة عن حالة الفقه في هذا العهد الذي نؤرخ له. وقد بينا

---

(1) عبد العال عطوة، مدخل إلى الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 327.

(2) المرجع السابق، ص 327.

(3) الشيخ محمد الخضري، المرجع السابق، ص 286، بتصرف.

(4) المرجع السابق، ص 286.

لك خصائصه، ومميزاته والظروف التي دفعته إلى السير على هذا المنوال. والآن يجب علينا استعراض الفقه في هذا العهد طبقاً لآراء المستشرقين باعتباره الموضوع الرئيس في بحثنا، فما نظرتهم عنه يا ترى؟.

كاد الفقه يسيطر على مجمل الحياة العلمية في العقود الأولى من حكم الدولة العباسية وذلك بفضل تشجيع الدولة، إلاَّ أن ذلك لم يصل إلى غايته نظراً لانفصال الإدارة عن القانون الديني من جديد، للصرامة المتناهية للشريعة التي حدّت من مسايرة القانون للأوضاع التطبيقية الحقيقية. وهذا التطور يقتضي دراسة موضوعين متوازيين أحدهما يتعلق بالتطور الداخلي للفقه الإسلامي ذاته والآخر يتناول العلاقة بين النظرية والتطبيق.

أما فيما يتعلق بالتطور الداخلي للفقه الإسلامي فإن بدايات العصر العباسي لم تشهد ظهور المدارس الفقهية ونموها فحسب ولكنها كانت شاهداً على نهاية مرحلة تكوينه. فقد طبعت الحياة الإسلامية بكاملها بطابع ديني أخلاقي إسلامي. وتمَّ تطوير القانون وإعداده في جميع تفاصيله، ولعب مبدأ عصمة إجماع العلماء المجتهدين دوره في تضييق وتصلب المذهب الفقهي. وأخيراً عندما جاء الطرح القاضي بغلق باب الاجتهاد فإنه عكس بصفة رسمية الواقع المعاش بكل أبعاده[1].

لقد اعتقد المتخصصون الأوائل بالفقه الإسلامي أن البحث عن القواعد الفقهية قد اكتمل بفضل الاجتهاد بالرأي المستند إلى القرآن والتطبيقات العملية المحلية. كما أنهم كانوا قد طبقوا المعايير الناجمة عن التطبيقات الإدارية والقوانين العرفية السائدة في الجزيرة العربية وفي الأراضي المفتوحة. غير أن السؤال المتعلق بمواصفات المجتهد الذي يحق له الاجتهاد برأيه الشخصي لم يطرح بعد. وهكذا تحددت تدريجياً حرية الاجتهاد والنظر الشخصي بعدة عوامل كضرورة الإجماع المحلي ثم الإجماع العام. وتكوين مجموعات فقهية داخل كل مدرسة، وإخضاع الرأي الشخصي إلى معايير أكثر دقة وصرامة، وأخيراً ظهور العديد من الأحاديث المرفوعة إلى الرسول والصحابة والتي لم تكن في الأصل إلاّ وليدة الآراء الشخصية[2].

---

(1) Shacht, Introduction..., op. cit, p. 63. بتصرف

(2) Ibid, op. cit, p. 63.

هكذا يعود «شاخت» من جديد إلى التشديد على أن الأحاديث النبوية ظهرت في هذه المرحلة من تطور الفقه الإسلامي. وأنكر للسنة كل حجية في استنباط الأحكام الشرعية قبل هذا التاريخ. وهي شبهة طالما دحضناها في مناسبات سابقة. والغريب أنه لم يقدم لنا أدلة علمية يبرهن فيها على صحة افتراضه هذا، اللّهم إلاَّ بعض الأمثلة التي سطرها في كتابه «أصول الشريعة المحمدية» والتي تعتبر باطلة لأن الوقائع التي افترض أن هذه الأحاديث قد جاءت لتنظيمها لم تقع إبان هذا العهد ـ كما كان يفترض ـ ولكنها حصلت زمن النبي والصحابة والخلفاء الراشدين وجاءت تلك الأحاديث منظمة لتلك الوقائع ومشرعة لها.

ويستمر «شاخت» في عرض تطور الفقه إبَّان هذه الفترة مؤكداً تضييق الاجتهاد الشخصي في مجال الفقه بالرغم من أن ذلك كان أمراً طبيعياً إبَّان فترة تكوين الفقه الإسلامي خلال القرنين والنصف السابقين. بحيث لم يرفض لأي عالم متخصص بالشريعة حق تقديم حلول لمسائل فقهية اعتماداً على اجتهاده الشخصي. وعندما ولج هذا الباب مَنْ ليس له أهلاً تساءل العلماء خلال هذه الفترة عمن هو مؤهل للقيام بذلك؟.

إن الدلائل المبدئية للاتجاه الرامي إلى رفض الاجتهاد الشخصي لعلماء هذا العصر والذي كان متاحاً بحرية لمن قبلهم يمكن إدراكها عند «الشافعي». ثم تبلورت هذه الفكرة اعتباراً من منتصف القرن الثالث الهجري والقاضية بأحقية العلماء الكبار السابقين الذين لا يمكن مجاراتهم في الاجتهاد المطلق بالرأي دون سواهم. وقد لقيت هذه الفكرة قبولاً واسعاً. وفي هذه المرحلة فإن مصطلح «الاجتهاد» قد اقتطع من المفهوم القديم القاضي باستخدام الرأي وحدد إمكانية استنباط الأحكام الشرعية استناداً إلى القرآن، وسنة النبي والإجماع والقياس.

وفي بداية القرن الرابع الهجري أفتى علماء العصر بغلق باب الاجتهاد استناداً إلى أن كلَّ المسائل الرئيسة قد تمت مناقشتها وتنظيمها وتقعيد القواعد الفقهية لها بصورة نهائية. وأقر الإجماع القاضي بعدم أهلية أي شخص للاجتهاد بالرأي في المسائل الفقهية. وكل نشاط مستقبلي في هذا الميدان يتحدث في شرح وتطبيق وتفسير القواعد الفقهية طبقاً لما نظمته كل مدرسة على حدة. وهذا هو التقليد بعينه الذي يعني قبول المدارس الفقهية القائمة وحججها دونما تحفظ. والشخص الذي يحق له الاجتهاد داخل المذهب يسمى «مقلداً»[1].

---

(1) بتصرف .Ibid, op. cit, p. 64

والحقيقة؛ إن التقليد لا يخرج بصورة عامة عما ذهب إليه «شاخت»، ولكنه أورده في جمل غامضة محددة. ولإيضاح قوله نفيد أن التقليد في تعريفه العام عبارة عن تلقي الأحكام من إمام معين معتبر واعتبار أقواله كأنها من الشارع نصوص يلزم المقلد اتباعها[1].

ومما يميز الاجتهاد عن التقليد، أن الأول يقوم به الفقهاء المجتهدون الذين يدرسون الكتاب والسنة وتكون عندهم المقدرة والكفاية العلمية مما يستنبطون به من الأحكام من ظواهر النصوص. أما الثاني فيقوم به المقلدون وهم الذين لم يشتغلوا بدراسة الكتاب والسنة دراسة عميقة تؤهلهم لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. فإذا نزلت واقعة من الوقائع التي لا حكم سابقاً فيها يرجع المقلد إلى كتب إمام معين فيدرس طريقه، ويجد الحلّ لديه، وإذا لم يجده مباشرة اجتهد في هذا الإطار دون سواه حتى يجد الحلّ المنشود وهو ما يطلق عليه بالمجتهد داخل المذهب أو المجتهد في الأمور الجزئية، لأن الاجتهاد المطلق مقصور على العلماء والمجتهدين الأوائل. علماً بأن المقلِّد قد يستند إلى رأي إمامه الذي اتخذه قدوة له، وقد يؤلِّف كتاباً في أحكام إمامه، أو يختصر مؤلَّفاً سبق أن فصل فيه ذلك الإمام غير أنه لا يسمح لنفسه بأن يقول في مسألة من المسائل قولاً يخالف ما افتى به إمامه.

لقد تمَّ التحول تدريجياً من نظام الاجتهاد إلى نظام التقليد. وقد تحدد ذلك طبقاً لنظرية اختلاف درجات الاجتهاد. فعادة ما يرفض اجتهاد أي مؤلف لكتب قيّمة مهما كان اجتهاده مقصوراً على أمور بسيطة لأنه يعتبر مجرد مقلد بسيط. كما أن المذهب النهائي لأي مدرسة فقهية قد يختلف أحياناً عن أفكار وآراء مؤسسي تلك المدرسة أو عن الرأي السائد فيها. إلاَّ أن تفاصيل هذا التطور المذهبي لم يمنع من تأليف مراجع فقهية هامة داخل فقه كل مدرسة، كما لم يمنع التقليد في هذا العصر من ظهور أفكار أصيلة في الفقه الإسلامي، هذه الأفكار التي تختلف حولها المدارس الفقهية وتؤثر بموجبها في بعضها بعضاً. إلاَّ أن هذه الأفكار الأصيلة لا يمكن التعبير عنها صراحة إلاَّ داخل البناء القانوني المجرد والمنظم والذي لا يتعلق بالقرارات السابقة للقانون الوضعي ولا بالمذهب التقليدي لأصول الفقه. إن معظم هذه التطورات النظرية

---

(1) الشيخ محمد الخضري، المرجع السابق، ص 278.

المستقلة عن القرآن والسنة والإجماع والتي تمثل القسم الأكثر تقنيناً للفكر الفقهي الإسلامي لم تكن موضوع دراسة بعد[1].

إن قاعدة التقليد لم تقبل بدون معارضة تذكر خاصة أن الفقهاء اللاحقين رفضوا قفل باب الاجتهاد، واعتقدوا وجود مجتهدين في كل عصر. ورأوا في أنفسهم القدرة الكافية لممارسة الاجتهاد طبقاً للشروط المطلوبة فيه، إلاَّ أن هذه الادعاءات طالما تمس القانون الوضعي فإنها تبقى كلاماً نظرياً لأن كل من نادى بهذا الرأي لم يقترح تفسيراً مستقلاً عن الشريعة. وهناك فقهاء آخرون رفضوا مبدأ التقليد كـ«داود بن خلف» مؤسس المدرسة الظاهرية، و«ابن تومرت» مؤسس دولة الموحدين، و«ابن تيمية» وتلميذه «ابن قيم الجوزية». وقد رأى هؤلاء العلماء أنه من الخطورة بمكان ومن المحرم شرعاً اتباع أفكار أي شخص بطريقة عمياء مهما كان مقامه في المسائل الدينية والفقه الإسلامي باستثناء النبي. وهكذا أصبح الرفض النظري للتقليد أهم مبادئ المدرسة الظاهرية بالرغم من أنها تسمح لأتباعها بحرية النظر الفردي من الناحية الواقعية أكثر مما سمحت به المدارس الأخرى[2].

ولإيضاح كلام «شاخت» نود الإشارة إلى ما ذهب إليه أتباع المدرسة الظاهرية من القول بتحريم التقليد، وضرورة فتح باب الاجتهاد خاصة ما سطره ممثل هذه المدرسة الإمام «ابن حزم» الذي وصلت إلينا كتبه بالرغم من إحراق العديد منها، فيقول في هذا الصدد: «ولا يحلّ لأحد أن يقلد أحداً لا حيّاً ولا ميتاً وعلى كل أحد من الاجتهاد حسب طاقته»[3].

ويستند ابن حزم في تحريم التقليد إلى القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ ويفسر «ابن حزم» هذه الآية بأن الله عز وجل لم يأمرنا قط بطاعة بعض أولي الأمر ـ العلماء ـ فمن قلد عالماً أو جماعة علماء فلم يطع الله ولا رسوله ولا أولي الأمر[4].

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 65.

(2) Ibid, op. cit, p. 65.

(3) ابن حزم، المحلى، دار المعارف الجديدة، ج1، ص 66، بدون تاريخ.

(4) المرجع السابق، ص 66.

وقال «ابن حزم» في موضع آخر: من ادعى وجوب تقليد العامي للمفتي فقد ادعى الباطل وقال قولاً لم يأتِ به قط نص قرآني ولا سنة ولا إجماع ولا قياس[1].

ويقول ابن حزم في مواضع عديدة من كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»: وقد صح إجماع جميع الصحابة أولهم عن آخرهم، وإجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم عن الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم، أو ممن قبلهم، فيأخذه كله. وهذا الإجماع الذي يراه منعقداً لدى الصحابة بمنع التقليد دعاه إلى التشنيع على المتبعين للمذاهب بقوله: «فليعلم من أخذ بجميع قول «أبي حنيفة»، أو جميع قول «مالك»، أو جميع قول «الشافعي»، أو جميع قول «أحمد بن حنبل» رضي الله عنهم، ممن يتمكن من النظر، ولم يترك من اتبعه منهم إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها واتبع غير سبيل المؤمنين»[2].

ولم يفرق «ابن حزم» بين مصطلح «التقليد» عندما ذكر استحياء قوم من أهل التقليد من فعلهم فيه، وهم يقرون ببطلان المعنى الذي يقع عليه هذا الاسم فقالوا: لا نقلد من نتبع[3]. فأبطل هذا الرأي عندما رأى أن كلا الاصطلاحين واحد، فالمحرم عنده إنما هو بالمعنى، فليسموه بأي اسم شاؤوا، ولأنهم ما داموا آخذين بالقول: إن فلاناً قاله دون النبي ﷺ، فهم عاصون لله تعالى، لأنهم اتبعوا من لم يأمرهم الله تعالى باتباعه[4]. وفي سياق تحريمه للتقليد وإبطاله، يورد «ابن حزم» العديد من الأمثلة التي قيل: إن الصحابة قد قلدوا فيها بعضهم بعضاً كمن قال: إن «ابن مسعود» كان يأخذ بقول عمر فأبطل «ابن حزم» هذا المثال وبسط فيه القول بسطاً، وفنده جملة وتفصيلاً[5].

كما أنه أبطل القول المنسوب إلى «عمر» بأنه يستحي من الله إن خالف أبا بكر[6]، ونقضه من خمسة أوجه: لأنه حديث مكذوب، ولأن خلاف عمر لأبي بكر

(1) المرجع السابق، ص 67.

(2) محمد أبو زهرة، ابن حزم، دار الفكر العربي الطبعة الثانية، ص 277، بدون تاريخ.

(3) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الحديثة، الجزء السادس، ص 60. بدون تاريخ.

(4) المرجع السابق، ص 60.

(5) ابن حزم، المرجع السابق، ص 61 ـ 64.

(6) المرجع السابق، ص 65.

أشهر من أن يجهله أحد، كخلافه إياه حول سبي أهل الردة وفي قسمة الأراضي المفتوحة، وفي المفاضلة في العطاء، وغيرها، ثم إنه لو صحّ ما روي عن «عمر» في هذا الصدد لكان غير موجب لتقليد «مالك وأبي حنيفة»، ولا يتمثل في عقل ذي عقل أن في تقليد عمر لأبي بكر ما يوجب تقليد أهل زماننا لمالك وأبي حنيفة. ويرى «ابن حزم» أن المحتج بما روي عن عمر لعدم مخالفته أبي بكر ينبغي أن يكون أوقح الناس وأقلهم حياء، لأنه احتج بما يخالفه وانتصر بما يبطله، لأنه لا يستحي مما يستحي به عمر، لأن المحتجين بهذا يخالفون أبا بكر وعمر في أكثر أقوالهما. وأخيراً يقول «ابن حزم»: إنه لو صحّ أن عمر قلّد ـ وقد أعاذه الله من ذلك ـ لكان هو وسائر من خالفه من الصحابة وأبطلوا التقليد واجباً أن تردّ أقوالهم إلى النصّ، فلأيها شهد النصّ أخذ به، والنص يشهد لقول من أبطل التقليد[1].

ويستشهد «ابن حزم» بإبطال التقليد بأقوال الأئمة الأربعة الذين دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم من غير معرفة أدلتهم فيقول: «وأيضاً فإن هؤلاء الأفاضل قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم، فقد خالفهم من قلّدهم»[2].

ويندد «ابن حزم» بنوع آخر من التقليد يراه حراماً وهو قيام بعض الفقهاء بإبطال حجج تؤيد ما وجدوا أسلافهم عليه فقط. ثم لا يُبالون أشَغَباً تلك الحجج كانت أم حقّاً، ويضربون في كل حجة خالفت قولهم، فإن كانت آية أو حديثاً تأوّلوا فيها التأويلات البعيدة، وحرّفوها عن مواضعها، فدخلوا في قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ فإن أعياهم ذلك قالوا: هذا خصوص، وهذا متروك، وليس عليه العمل. ويصف «ابن حزم» هذا التقليد بأقذع الصفات وأبشعها فيقول: «هذا أقبح ما يكون من التقليد وأفحشه، كالذي يفعل مقلدو مالك وأبي حنيفة والشافعي، فإنهم إنما يأخذون من الحجاج ما وافق مذهبهم، وإن كان خبراً موضوعاً أو شغباً فاسداً، ويتركون ما خالفه، وإن كان نصّاً قرآنيّاً أو خبراً مسنداً من نقل الثقات[3].

وقد ذهب المرحوم الشيخ «محمد الخضري» إلى القول: إن «ابن حزم» وإن كان قد طرح التقليد، واختار لنفسه وادعى الاجتهاد المطلق، ولكنه مع دعواه الاجتهاد لم

---

(1) المرجع السابق، ص 65 ـ 67.

(2) المرجع السابق، ص 118.

(3) المرجع السابق، ص 117.

يخرج عن حقيقة التقليد لأنه قائم بالدعوة إلى مذهب «داود بن عليّ» وتأييد مذهبه[1].

ولكن الحقيقة خلاف ذلك فابن حزم يعتبر ـ طبقاً لمعايير الاجتهاد ـ من المجتهدين الأصلاء وليس مجتهداً داخل المذهب الظاهري، فهو أولاً لم ينتم إلى أي مذهب حتى يقال عنه إنه مجتهد في ذلك المذهب الذي ارتضاه، ولأن أهل الظاهر لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب ثانياً؛ ذلك أن منهجهم في الاستدلال يقوم على النصوص الظاهرة للكتاب والسنة، واتفاقهم على عدم تعليل الأحكام باعتبار أن أحكام الله لا تعلل. وليس في أهل الظاهر تابع أو متبوع فكلٌّ منهم ينهل الاستدلال الفقهي من معين النصوص الظاهرة للمصدرين الأصليين للفقه الإسلامي إذا بلغ مرتبة الاجتهاد وتحققت فيه شروطه، وبالتالي فإن القول بتبعية ابن حزم لداود ليس صحيحاً، ولكنه فعلاً رحمة الله عليه كان من الأئمة المجتهدين اجتهاداً مطلقاً.

أما بالنسبة إلى ما ذهب إليه «شاخت» من رفض «ابن تومرت» لمبدأ التقليد والمنادات بالاجتهاد فإن هذه الإشارة تحتاج هي الأخرى إلى بيان. ذلك أن «ابن تومرت» يعتمد على القرآن والحديث في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وقد نبذ بذلك دراسة فروع المسائل الفقهية حسب مذهب الإمام «مالك» المطبق آنذاك في إفريقيا الشمالية، ويرفض القياس الذي يعتبر رأياً وظنًّا. وينكر إغلاق باب الاجتهاد، ويرفض التقليد الذي استقر منذ زمن في بلاده، وذلك بعد انتصار المذهب المالكي في قرطبة، وفي المغرب الإسلامي، فقد أدى تعلق الفقهاء بكتب أصحاب مذهب مالك إلى طرح دراسة الحديث. وقد أورد «جولدزيهر» مثلاً حيّاً على هذا الاتجاه في مقدمة نشر «لوسياني» لكتاب «أعز ما يطلب» أن قاضي قرطبة «أصبغ بن خليل» تلميذ سحنون كان قد اطَّرح الحديث فكان يقول: «لأن يكون في تابوتي رأس خنزير أحب إليَّ من أن يكون فيه مسند ابن أبي شيبة»[2].

ويذهب «شاخت» إلى القول: إن «ابن تيمية» لم يطالب صراحة بفتح باب الاجتهاد ولم يدع أهليته له. ولكن نظراً لمعالجته للإجماع بطريقة صارمة يفهم منه رفضه التقليد، كما أن تفسيره للقرآن والأحاديث النبوية بطريقة معينة أدى به إلى الوصول إلى نتائج جديدة في أنظمة الفقه الإسلامي. وقد اعتنق الوهابيون أفكار «ابن

(1) الشيخ محمد الخضري، المرجع السابق، ص 296.

(2) ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة بدوي، المرجع السابق، ص 277.

تيمية» العقائدية والأصولية الإسلامية ومن ضمنها إبطال التقليد، ولكنهم في الوقت ذاته احتفظوا بالقانون الوضعي الحنبلي دونما تغيير طبقاً لتطوره قبل ظهور مدرسة «ابن تيمية»، ودون أن تزعجهم تلك التناقضات الناجمة عن ذلك[1].

ولكننا نود التوضيح؛ إن الإجماع عند «ابن تيمية» هو إجماع علماء المسلمين على حكم من الأحكام. فإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج على إجماعهم، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة. ويرى «ابن تيمية» أن كثيراً من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعاً، ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح في الكتاب والسنة[2].

ويرى «ابن تيمية» أن أقوال بعض الأمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم ليس حجة لازمة ولا إجماعاً باتفاق المسلمين، بل قد ثبت عنهم أنهم نهوا الناس عن تقليدهم، وأمروا إذا رأوا قولاً في الكتاب والسنة أقوى من قولهم أن يأخذوا بما دلّ عليه من الكتاب والسنة ويدعوا أقوالهم، ولهذا كان الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة لا يزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب أو السنة على ما يخالف قول متبوعهم، اتبعوا ذلك[3].

وهكذا ترى في الفقرات السابقة إبطال ابن تيمية للتقليد صراحة لا حكماً كما استنتج «شاخت» ذلك. أما تلميذه «ابن قيّم الجوزية» فقد فصّل الدول في التقليد تفصيلاً في كتابه: «أعلام الموقعين» عندما قسمه إلى أنواع ثلاثة، **أولها**: الإعراض عمَّا أنزل الله وعدم الالتفات إليه اكتفاء بتقليد الآباء. **وثانيها**: تقليد من لا يعلم المقلد أنه أهل لأن يؤخذ بقوله. **وثالثها**: التقليد بعد قيام الحجة وظهور الدليل على خلاف قول المقلد. وهذه الأنواع الثلاثة محرّمة لديه[4].

أما تقليد من بذل جهده في اتباع ما أنزل الله، وخفي عنه بعضه فقلد فيه مَنْ هو أعلم منه فهذا تقليد محمود. وذلك كله كالذي نقل عن «الشافعي» في تقليد «عمر» إذ قال: في الضبع بعير قلته تقليداً لعمر، والمقصود من ذلك أن المحرم إذا صاد في الحرم ضبعاً كان عليه أن يذبح بعيراً ويطعمه فقراء الحرم، وإذا قال: إن الجدّ يقاسم

---

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 65.

(2) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار المعرفة الجزء الأول، ص 484، بدون تاريخ.

(3) المرجع السابق، ص 484.

(4) د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص 209 ـ 210.

الإخوة، ثم قال: وإنما قلت بقول زيد، وكالذي نقل عن أبي حنيفة في مسائل الآباء: ليس معه فيها إلاَّ تقليد من تقدّمه، وكما نقل عن مالك في أخذه بعمل أهل المدينة[1]. فالأئمة قلدوا في مسائل يسيرة لم يظفروا فيها بنصّ من الله ورسوله. ولم يجدوا فيها سوى قول من هو أعظم منهم، فقلدوه، وقال «ابن القيم»: «هذا فعل أهل العلم وهو الواجب، فإن التقليد إنما يباح للمضطر، أما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكّى، فإن الأصل ألاَّ يقبل قول الغير إلاَّ بدليل عند الضرورة»[2]. ثم تصدّى «ابن القيم» في مبحث طويل إلى الأسانيد التي اعتمد عليها في إبطال التقليد كفعل الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين وانتهى في ختام بحثه إلى إبطال التقليد ورفضه.

ويتعرض «شاخت» في نهاية بحثه المتعلق بتطور الفقه الإسلامي بعد غلق باب الاجتهاد إلى دور «المفتين» في هذا التطور. ويصف جهوده بعدم الخلق والإبداع، وعدم إضافة جديد إلى الفقه الإسلامي طالما كانت مهامهم تتحدد في بيان بعض الأحكام للناس العاديين السائلين لهم عنها. ولكنه يرى لهذا العمل أهميته عندما جمعت هذه الفتاوى في كتب بحيث أصبحت لها فائدة تاريخية لا تنكر، كما أن تلك الفتاوى تبين لنا التطبيقات العملية للفقه في فترة زمنية محددة ومدى تناسبها والأحكام الشرعية، ويضاف إلى ذلك أن قرارات المفتي المتعلقة بقضايا جديدة تمَّ الاعتراف بها من قِبَلِ العلماء بأنها صحيحة ويجب أخذها بعين الاعتبار وتسجل في كتب المذهب ذاته. ويرى «شاخت» أن أحكام القضاة وقراراتهم لم تأخذ هذا الاهتمام ولم تساهم في تطوير الفقه الإسلامي منذ تكوينه عند بداية العصر العباسي[3].

ويختتم «شاخت» بحثه قائلاً: «ويظهر للقارئ بكل وضوح أن الفقه الإسلامي حتى العصر العباسي الأول يمتاز بالمرونة والتطور. ولكن بعد ذلك العهد أصبح يتسم بالثبات والجمود. وهذا الجمود المميز للفقه الإسلامي هو الذي أتاح له استقراره عبر العصور التي شهدت انحطاط الأنظمة السياسية الإسلامية»[4].

---

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، المرجع السابق، ج2، ص143.

(2) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 190.

(3) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 67.

(4) Ibid, op. cit, p. 67.

وقبل أن نتناول الموضوع الثاني المتعلق بالعلاقة بين النظرية والتطبيق في الفقه الإسلامي فإنه يجدر بنا أن نتناول رأي «كولسون» حول التقليد حتى نستكمل هذا الموضوع من جميع جوانبه ثم نعود إلى دراسة العلاقة بين النظرية والتطبيق عند كلا المستشرقين.

ذهب «كولسون» إلى القول: إن الفقه الإسلامي قد اعترف بوضوح منذ بدايات القرن العاشر الميلادي بأن طاقته الخلاقة قد استنفدت طبقاً للرأي القائل: «بإغلاق باب الاجتهاد» حيث حلّ التقليد محل الاجتهاد. وهكذا أصبح كل فقيه مقلداً لمذهب أسسه أسلافه. ويرى بعض الكتاب المحدثين أن هذا المذهب يرجع إلى الظروف الخاصة بالغزو المغولي. ولكن هذه الظاهرة يراها «كولسون» قد حصلت تاريخياً قبل هذا الغزو بثلاثة قرون. ولم يكن هذا الاتجاه عائداً إلى العوامل الخارجية بقدر ما أملته الظروف الداخلية التي تمثلت في استنفاد مصادر الفقه الإسلامية عندما تحددت مضامينها تحديداً نهائيًّا. كما أن السبب يعود إلى اعتقاد أن عملية تفسير النصوص وتوسيعها قد اكتملت نهائياً على أيدي أولئك العلماء الأفذاذ الذين صاغت جهودهم الفقه في صيغته النهائية الصحيحة[1].

وهكذا يرى «كولسون» أن الأنشطة الفقهية المكبّلة بمبدأ التقليد قد اقتصرت على التدقيق في الأحكام السابقة وتحليلها وشرحها. وبذلك تحدد دور الفقهاء في التعليق على أعمال أئمتهم السابقين في إطار تعليمي بحت، بلغ أحياناً مستوى رائعاً في مجال الإفتاء[2].

ويذهب «كولسون» إلى القول: إن الفقه الإسلامي حالة كونه مثالياً فإنه لم يتطور من أحكام المحاكم كالقانون الروماني الذي اعتمد في تطوره على الدعاوى، أو كالقانون العرفي الإنجليزي الذي تطور بفضل السوابق القضائية، ومما ساعد على ذلك أن النظرية الأصولية الرباعية التي اكتملت في القرن العاشر الميلادي استبعدت حجية عمل المحاكم تماماً، الأمر الذي نتج عنه منهج نظري منعزل عن الواقع، وهكذا أصبح هذا المنهج علماً تأملياً بحتاً عندما انفصل الفقه عن العمل القانوني الواقعي[3].

---

(1) Coulson, A history...; op. cit, pp. 80 - 81.

(2) Ibid, op. cit, p. 81.

(3) Ibid, op. cit, p. 82.

ويحدد «كولسون» ظهور أثر التقليد في الكتابات الفقهية منذ القرن العاشر الميلادي. وتمثل هذا الأثر في الشروح الواردة على أعمال أوائل الفقهاء والمصنفين في المذاهب، كـ«مالك والشيباني والشافعي». ثم ألحقت إلى هذه التعاليق حواش إضافية تتفرع فيها وتتداخل وجهات النظر وخطوط التطور المختلفة. ما أُلِّفَت المتون المختصرة على هذه الشروح.

وفي القرن الرابع عشر الميلادي ظهرت الكتابات الفقهية المذهبية التي نالت شهرة كبيرة في المدارس الفقهية المختلفة والمناطق الإسلامية، وذلك عندما قدمت لكل مدرسة الصيغة الفقهية التي حددها الإجماع وبقيت لها الحجية البالغة في التعبير عن الفقه الإسلامي حتى انبعاث التجديد الفقهي في العصر الحديث[1].

أما بالنسبة إلى الموضوع الثاني والخاص بالعلاقة بين النظرية والتطبيق في الفقه الإسلامي فإن المستشرقين يلاحظون أن السلطة السياسية الإسلامية قد وضعت يدها منذ زمن مبكر على إدارة العدالة. وبالنسبة إلى مجالات الفقه الأخرى خاصة تلك التي تتعلق بالشؤون المالية فإن دور الفقه فيها لم يكن بذلك الاتساع والعمق اللهم إلاَّ في بعض المسائل المتعلقة بتنظيم بيت المال، وجباية الخراج، وتحريم بعض أنواع المعاملات المالية كالربا والمكوس.

أما بالنسبة إلى القانون الدستوري فإن الدولة طبقاً للمفهوم النظري للفقه الإسلامي لم تتحقق على أرض الواقع، ولم تكن التطبيقات العملية تتناسب ألبتة مع النظريات المدبجة حولها، كما أن القوانين المنظمة للشؤون الحربية لم تطبَّق هي الأخرى على أرض الواقع، وأصبحت أحكامها النظرية الممثلة جزئياً لحروب الفتح جزءاً من المجادلات الثقافية التي لم تجد الأرضية الحقيقية لتطبيقها فعلاً[2].

ويرى «شاخت» أن القوانين المنظِّمة للأحوال الشخصية كالزواج والطلاق، والميراث والوقف كانت مرتبطة دوماً في ضمير المسلم بالقضايا الدينية أكثر من اعتبارها قانونية. ومن هنا فإن الصبغة الدينية لقوانين الأحوال الشخصية والميراث لم يكن مجرد مصادفة بسيطة، لأن معظم الأحكام القرآنية عالجت هذه القضايا. ومع ذلك فهو يرى أنه بالنسبة إلى الزواج والطلاق والعلاقات الأسرية فإن التطبيقات العلمية أقوى بكثير في

(1) Ibid, op. cit, pp. 84 - 85.

(2) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 69. بتصرف كبير

بعض الحالات من حرفية القوانين الدينية سواء في الارتقاء بوضع المرأة أو التقليل من شأنها. يضاف إلى ذلك أن العديد من معتنقي الإسلام الجدد قد احتفظوا بقوانين الإرث الأصلية التي كانوا يطبقونها والتي كانت غير مناسبة بالنسبة إلى المرأة[1].

إن نظام «الوقف» الذي أصبح جزءاً هامّاً من القانون المالي كان شائعاً في البلاد الإسلامية وإن لم يشملها جميعاً. وهنا أيضاً فإن التطبيق العملي الخاص به لم يتوافق غالباً مع الفقه الإسلامي الصارم، كما أنه في بداية العهد العثماني فإن القانون العرفي الجنائي الذي يتضمن غالباً مبدأ الغرامات المالية والذي كان مطبقاً في القرى وبعض القبائل من قِبَلِ سلطاتها الخاصة أصبح يُكَوِّنُ جزءاً من القانون العرفي لعدة مجموعات إسلامية، بل إن هذا القانون العرفي قد قُنِّنَ كتابةً بعد ذلك[2].

ولو نظرنا إلى القانون العرفي البدوي في العصر الحديث فإننا نراه طبقاً للتحليل الأخير عبارة عن ذلك القانون العرفي الذي كان مطبَّقاً في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ففي القبائل اليمنية الجنوبية بصورة عامة نرى أن القانون العرفي القبلي يطلق عليه «أحكام الأمان». وفي ظفار وعمان يطلق عليه «حكم الحوز» وهذا القانون يخالف بصراحة أحكام الشريعة. ومن هنا كان رجال الدين يطلقون عليه اسم «حكم الطاغوت» وبالرغم من ذلك فإننا نجد بعض أحكام هذا القانون العرفي مدوناً كتابة[3].

وفي المجال الواسع لقوانين العقود والالتزامات فإن الشريعة تركت للعرف وللتطبيقات العملية كيفية تطبيقها وتحديدها. وغير أن نظرية القانون المقدس لم تعدم الوسيلة الفعالة للتأثير بصورة فعالة في التطبيقات العملية والقوانين العرفية في هذا المجال بدرجات متفاوتة تختلف باختلاف الزمان والمكان، ولكنها لم تصل أبداً إلى السيطرة عليها بصورة نهائية وصبغها بصبغتها المقدسة، والسبب في ذلك يعود إلى أن النظرية المثالية لم تتمكن منذ العصر العباسي المبكر من التأقلم ومقتضيات التغيير المستمرة للمجتمع والتجارة[4].

ويسهب «شاخت» في بيان تأثير العرف في الفقه في مجال القوانين المالية

---

(1) Ibid, op. cit, p. 69.

(2) Ibid, op. cit, p. 70.

(3) Ibid, op. cit, p. 70.

(4) Ibid, op. cit, p. 70.

وغيرها من المجالات الأخرى حتى تلك المتعلقة بالواجبات الدينية وذلك باستخدام «الحيل» وهذا هو بيت القصيد الذي أراد «شاخت» الوصول إليه. وهكذا يرى أن القانون التجاري أصبح متناسباً مع الشريعة عن طريق الحيل، غير أنه يراها لا تتحدد في هذا القانون فحسب ولكنها تمتد إلى مجالات أخرى والتي يمكن تعريفها كاستخدام طرق قانونية لأغراض غير قانونية لا يمكن تحقيقها مباشرة سواء أكانت في حد ذاتها شرعية أم غير شرعية عن طريق الوسائل التي تقدمها الشريعة[1]. وهكذا تسمح «الحيل القانونية» للناس أن يتصرفوا طبقاً لضغط الظروف بهذه الوسيلة للوصول إلى النتائج المرجوة طبقاً لحرفية القانون، وبغير هذه الوسيلة فإن تصرفاتهم تكون مخالفة للقانون المقدس. ويضرب مثالاً على ذلك كأن يبيع شخص سلعة بمبلغ معين مؤجلة، ثم يشتريها بمبلغ أقل من الأول حالَّة، فيؤدي فرق السِّعْرَيْن إلى فائدة دون أن تدخل في إطار الربا تحايُلاً[2].

ويرى «شاخت» أن الحيل القانونية وغيرها من الإجراءات المماثلة لم تكن مجهولة لدى الشعوب القديمة، وأنها كانت ظاهرة للعيان في القانون اليهودي والقانون الكنسي. كما أن الحيل القانونية لعبت دوراً هاماً في القانون الروماني، إلاَّ أن تطبيقها في هذا القانون يؤدي إلى إيجاد إطار قانوني للحاجات الجديدة ذات التطبيقات العادية بحد أدنى من الابتداعات القانونية. أما في الشريعة الإسلامية فإن الحيل القانونية تعني التخلص من أحكام صارمة ممنوعة طبقاً للقانون كما هو الحال بالنسبة إلى تحريم الربا الذي تم التحايل عليه عن طريق «بيعتين في بيعة» وغيرها من الصور الأخرى المبثوثة في كتب الفقه. وهذه الوسيلة هي التي يمكن استخدامها للتوفيق بين النظرية والتطبيق في الفقه الإسلامي. وقد تمَّ الاعتراف بشرعية هذه الحيل عن طريق الاعتماد على التفسير اللامعقول والشاذ للشريعة الذي يقتضي النظر إلى حرفية النصوص أكثر من الاعتماد على روحها من جهة. ومن جهة أخرى الاستناد إلى أحكام القاضي والقوانين التي يطبقها على روحها من جهة. ومن جهة أخرى الاستناد إلى أحكام القاضي والقوانين التي يطبقها على ظواهر الأمور المطروحة أمامه لا على أساس الضمير أو البواعث الخفية[3].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 71.

(2) Ibid, op. cit, p. 71.

(3) Ibid, op. cit, p. 72.

ثم يستطرد «شاخت» في بيان آراء المدارس الفقهية حول «الحيل» فيرى أن المدرسة الحنفية أكثر استخداماً لها خاصة أن أبا يوسف والشيباني كتبا كتباً عنها. وإن ما كتبه الشيباني حول هذا الموضوع قد وصل إلينا. وهناك كتاب آخر عن «الحيل» نسب إلى الخصّاف المتوفّى عام 261 هجري. ولكن «شاخت» يشك في نسبة الكتاب إليه، ويراه قد كتب في العراق في القرن الرابع الهجري لاحتوائه على كثير من القضايا التطبيقية والعملية السائدة في هذا القطر وفي هذا الزمن، كما يكشف كذلك مستواه العالي باصطلاحاته الراقية. ويرى أن «الشافعي» وأتباعه يحرمون الحيل وأحياناً يرونها مكروهة، ولكن المتأخرين من الشافعية يعترفون بقيمتها القانونية ويؤلفون كُتباً عنها مثل الحنفية، وينسبون إلى «الشافعي» نفسه من المخارج العملية ما قد ورد في كتاب الشيباني. والمالكية لا يهتمون بالحيل كثيراً، ولكن مذهبهم يبيح بعضاً منها ويرفض بعضها الآخر. كما أن المحدثين يرفضون الحيل كما فعل البخاري في صحيحه. أمَّا «ابن تيمية» فإنه أفصح بوضوح عن تحريم الحيل، والكتب المؤلَّفة بشأنها هاجمها هجوماً عنيفاً ووصفها بـ «التحليل» إشارة إلى المحلل الذي يتزوج بامرأة طلقها زوجها ثلاث مرات بحيث لا تعود إليه إلاَّ بعد أن تتزوج زوجاً غيره فيحللها له فتعود إليه. أمَّا «ابن القيم» فإنه قسم الحيل إلى محرمة ومباحة طبقاً لأنواعها والأهداف التي تتحقق من خلالها[1].

هكذا يقرن «شاخت» طبقاً لدراسته التي أشرنا إليها ظهور الحيل بالتقليد، وهو وإن كان يعود بالحيل إلى فترة زمنية أبعد من تلك التي ظهر فيها التقليد إلاَّ أنه يرى تزامنها من حيث تأثيرها في تطور الفقه في هذه المدرسة. كما أنه بإيراده للحيل القانونية في سياق الحديث عن الفقه من حيث النظرية والتطبيق، فإنه يود إيضاح أن النظريات الفقهية الإسلامية تختلف في كثير من الأحيان عن تطبيقاتها العملية وذلك طبقاً لتغير الظروف والأحوال. ويرى أن الحيل عبارة عن وسيلة للتوفيق بين ما سطره الفقه الإسلامي من أحكام نظرية وبين ما أسفر عنه التطبيق العملي. ولكنه إذ يفعل ذلك فإنه لا يشير إلاَّ إلى الحيل التي يمكن اعتبارها محرمة شرعاً وكأنه يريد تأكيد اختلاف التطبيقات العملية في الشريعة الإسلامية على النظريات الشرعية المحددة بالنصوص والأحكام الصريحة، وهذا التحليل ليس صحيحاً من جميع جوانبه على النواحي التجارية التي ضرب الأمثال العديدة لها. وليس صحيحاً ألبتة على الواجبات الدينية

---

(1) Ibid, op. cit, p. 73.

الأخرى التي يرى أن الحيل قد أثرت فيها هي الأخرى. فالحيل وإن كانت قد استخدمت في بعض فروع القانون لغياب النصوص المنظمة لها فإنها لم تدخل إطلاقاً إطار الواجبات الدينية العقائدية.

ولكن أقوال «شاخت» حول الحيل تحتاج إلى بيان من حيث زمان ظهورها ومن حيث موقف علماء المسلمين منها.

أمَّا بالنسبة إلى ظهور الحيل فإن «شاخت» يربطها بعلاقة الأحكام الشرعية والأحكام العرفية في الإسلام. فهو يرى أنه نتيجة لتطور الفقه في الأدوار الأقدم عهداً، فإن العلاقة بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية تصبح مطلباً مستقلاً. وآية ذلك أن القوة الروحية العظيمة التي استمتعت بها الشريعة قد بلغت حدّاً فرضت فيها نفسها على القانون العرفي، وإن كان هذا القانون قد بلغ من ناحيته أو كاد يبلغ حدّ احتكار القانون من الوجهة المادية. ومن هنا تحقق الناس من وجود قانون عرفي يعارض كثيراً من الأحكام الشرعية، وإنهم فسروا هذا من الوجهة التاريخية بأن الأجيال المتأخرة لم تبلغ شأن السلف الصالح، ومن الوجهة الأخلاقية بمبدأ الضرورة التي أغنت عن العمل بالأحكام الشرعية[1].

ومن هذا المنطلق، وللتوفيق بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية يرى «شاخت» أن أهل الفقه قد أجازوا عدة تصرفات عرفية لم تكن تعرفها الشريعة من قبل. أما العمل العرفي فكثيراً ما حاول أصحابه أن يحتفظوا بمظاهره المطابقة للشريعة على الأقل، في حين أن حقائق الأمور كانت بعيدة عنها بعداً شاسعاً، وهكذا أقاموا في حالة أخذ السارق والسكران عند ارتكاب الجريمة حدود السرقة والشرب رأساً معتقدين أنهم يطبقون الشريعة، ولكن دون العناية بالإجراءات الدقيقة التي فرضتها الشريعة في هذه الأحوال حتى ذهب بعضهم إلى حد ذبح مجرم يستحق الموت وفقاً لقواعد ذبح الضحايا. كما أن أنظمة المحتسب وناظر المظالم لا يراد بها إلاَّ اجتياز الهوة التي تباعدت شقتها بين منطقة الشريعة ومنطقة الحياة القانونية العرفية. ومنذ الزمن القديم كانت حاجَةُ الشريعة محسوسة إلى أن يندمج العرف القانوني وأن تتاح لمن يهمهم الأمر الوسائل لعقد تصرفات تقتضيها العادة مع مراعاة أحكام الشريعة الإلٰهية التي

(1) شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، المنتقى من دراسات المستشرقين، المرجع السابق، ص 113.

تجتمع بين المخارج البسيطة والطرق الفقهية الأوروبية. فبهذه الحيل يصل المرء من طريق تصرفات شرعية إلى نتائج تطابق الحاجات العملية ولكن لا تسلِّم بها قواعد الفقه رأساً. فهي من جهة الفقه مخارج ومواصفات، ومن جهة العرف جهود في جعل العرف مقبولاً موافقاً للشرع[1].

ونحن نوافق «شاخت» فيما ذهب إليه من ظهور الحيل في عصر متأخر عن العهد الإسلامي المبكر. وقد ظهر فعلاً في أواخر عصر صغار التابعين بعد المئة الأولى بسنين ولم يعرف عن الصحابة استخدامهم لها.

ولما ظهر القول بالحيل تصدى لها العديد من العلماء، وعارضوها، ولم يدخروا وسعاً في بيان مخالفتها للشريعة. ومثال ذلك أن الفقيه «عبد الله بن المبارك» لما علم أن كتاباً أُلِّفَ في الحيل، وجاء فيه أن امرأة أرادت أن تختلع من زوجها فلَّما أبى عليها قيل لها: ارتدي عن الإسلام ففعلت ذلك. فلَّما علم ذلك قال: إن من وضع هذا الكتاب فهو كافر، ومن سمع به فرضي فهو كافر، ومن حمله من كورة إلى كورة فهو كافر، ومن كان عنده فرضي به فهو كافر[2]. كما نسب إلى الإمام «أحمد» قوله: من كان كتاب الحيل في بيته فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ[3]. غير أننا لا نوافق «شاخت» في سبب ظهور الحيل الذي أرجعه إلى التوفيق بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية. ولكننا نرى أن السبب في ذلك يعود إلى البحث عن مخارج في قضايا لم يحددها الشرع تحديداً نافياً للجهالة ولكن ضرورات الحياة تقتضي البحث عن حلول لها، فكان البحث عن الحيل بغية النفاذ منها إلى مجال أرحب وأقوم وأكثر تطابقاً من الناحية العملية. إذ لو كان الأمر خلاف ذلك، ولو كانت الحيل قد حرمت تحريماً أبدياً باعتبارها مخالفة صريحة للقواعد الدينية ما تجرأ الفقهاء على الإفتاء بها وتأليف الكتب حولها، ولكنهم رأوا أن مصالح الناس تقتضي منهم البحث عن مخارج شرعية لبعض المسائل الشرعية التي لم ينص بصريح العبارة على حكم أحوالها، فتأولوا لها الحلول وذلك عن طريق تفسير النصوص، وتخريج الأحكام استناداً إلى روح التشريع لا إلى حرفيته. كما أنه قد ساعد على ذلك ما يذهب إليه القضاة في

(1) المرجع السابق، ص 113.

(2) ابن تيمية، إقامة الدليل على إبطال التحليل، ص 63، ذكره عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص224.

(3) المرجع السابق، ص 224.

أحكامهم من النظر إلى ظواهر النصوص والحكم بظاهر الأوراق لا بما يعتلج في ضمير القاضي وقناعاته الشخصية وبما ينتهي إليه علمه.

ولكن نظراً لاتساع الفقهاء المتأخرين في الأخذ بالحيل حتى خالفوا بموجبها أحكاماً شرعية صريحة فقد انبرى لهم العلماء فدحضوا آراءهم، وسفهوا أقوالهم، وأفتوا بحرمة وكراهية حيلهم، وهذا هو موقف علماء المسلمين الذين أنكروا هذه الطرق عندما لاحظوا التلاعب بالأحكام الشرعية عن طريق هذا السبيل. فهم عندما رأوا من يفتي بتحليل الربا عن طريق الحيل أو إسقاط الأوامر الشرعية من خلالها، أو تحليل الزواج المحرم عن طريقها أفتوا بحرمتها.

والفقهاء لم يحرموا جميع الحيل على إطلاقها ولكنهم قسموها مراتب كما فعل ذلك «ابن القيم» الذي قسمها إلى حيل محرّمة وحيل مباحة. وقسم الحيل المحرمة إلى حيل محرمة مقصود بها محرم، كالتحايل على قتل النفس، وصورة هذه الحيلة أن يتظاهر محرم بصيد ما يحرم صيده في الحرم، وهدفه قتل إنسان بريء فالحيلة حرام في نفسها لأن الصيد حرام على المحرم، وقصد بها محرَّم وهو قتل النفس المعصومة. وهناك حيل مباحة في نفسها ولكن قصد بها محرم فتصير حراماً: كالسفر لقطع الطريق وقتل النفس المعصومة. وهناك حيل موضوعة للإفضاء إلى المشروع، ولكن يتخذها الشخص سبيلاً إلى المحرّم كالإقرار والبيع والنكاح والهبة[1].

هكذا يتضح من كلام «ابن قيم الجوزية» حرمة الحيل الموصلة إلى المحرَّم سواء أكانت حراماً في نفسها أم مباحة، كما يحرم الحيل الموصلة إلى الحق، وتحريمها تحريم الوسائل لا المقاصد.

وكما قسّم «ابن القيم» الحيل المحرمة قسم كذلك الحيل المباحة إلى عدة أنواع كالحيل المشروعة المفضية إلى المشروع كالتحايل على جلب المنافع ودفع المضار كالمتخلص من الكفار وتخليص الأموال منهم أو قتل أعداء الإسلام أو الاستيلاء على أموالهم، فهذه حيل مباحة لا بأس بها ويقول «ابن القيم» عنها: «وليس كلامنا ولا كلام السلف في ذم الحيل متناولاً لهذا القسم بل العاجز من عجز عنه، والكيس من كان أفطن به وعليه أقدر، ولا سيما في الحرب فإنها خدعة»[2]. وهناك حيل أخرى مباحة

---

(1) ابن القيم، أعلام الموقعين، المرجع السابق، ج 3، ص 165، وما بعدها.

(2) المرجع السابق، جزء 3، ص 293.

كالتي يمكن التوصل من خلالها إلى الحق أو دفع الظلم بطرق مباحة لم توضح مؤدية إلى ذلك. وقد ضرب على هذا النوع المئات من الأمثلة[1]. وخلاصة كلامه في هذا الصدد أنه يبيح الحيل ما دامت هي مباحة في نفسها ولم يُقْصَد بها حرام. ولعلنا نخرج بعد هذا العرض المطول بأن الحيل القانونية المباحة قد أثْرَت الفقه الإسلامي في هذه المرحلة، وجعلته يتلمّس الحلول الفقهية للعديد من القضايا التي خفيت أحكامها، كما حاولت إيجاد علاقة وطيدة بين النظريات المطروحة فيه وبين التطبيق العملي لها على أرض الواقع. وهو إجراء إيجابي لعب فيه الفقه دوراً هاماً بحيث جعل من أحكام الشريعة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

ومن خصائص الفقه في هذه المرحلة احتواؤه على الشروط والوثائق التي يمكن بها معرفة القانون العرفي في بلاد الإسلام كما يقول «شاخت»[2]. فهو يرى أن أكثر المؤلفين لكتب الحيل من الحنفية ألفوا أيضاً في الشروط، وأنهم من جانب آخر قد اشتغلوا غالباً بالوصايا والأوقاف أيضاً بصورة تجعل من الممكن أن يستبين المرء في الكتب الحنفية على مرور القرون ميلاً ظاهراً إلى البحث عن الموضوعات ذات الأهمية العملية. وتلك الأهمية لكتب الشروط ناتجة عن نفس وجودها، ذلك أن الفقه لا يقبل إلاَّ الشهادة الشفوية ولا يستلزم وثائق مكتوبة، وذلك العلم وحده لم يفلح في جعل الشروط في ذلك المركز العظيم الذي هو فيه من عمل الفقه. وترجع عادة تحرير التصرفات إلى العصر الجاهلي. فقد ظهر أن الوثائق في ذلك الزمن لم تكن محض مذكرات يستعين بها الشهود كما هي الحال في علم الفقه، بل كانت وثائق مستقلة تنطق بمضمونها لا ريب في أنها لم تزدوج بالشهادة الشفوية إلاَّ في مرحلة ثانوية. وقد أقر القرآن هذه الحالة في نوع من العقود طبقاً للآية 282 من سورة «البقرة»، وكذلك نص على الكتابة عند عتق الرقيق. وهكذا فإن الشروط والوثائق تقوم في تطبيق الشريعة العملي بدور أهم بكثير مما يعنيه لها علم الفقه[3]. ويستنتج «شاخت» من العرض السابق أن الشروط والوثائق الموجودة في القانون العرفي الجاهلي كانت قد تأثرت

---

(1) المرجع السابق، جزء 3، ص 293 إلى نهايته ثم من ص 1 إلى ص 43 من الجزء الرابع من كتابه «أعلام الموقعين».

(2) شاخت، ثلاث محاضرات في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 115.

(3) أ ـ المرجع السابق، ص 116 ـ 117.

ب ـ Schacht, Introduction...; op. cit, p. 73. بتصرف كبير.

بنفوذ التمدن العراقي، لأن العراق مشهور بالدور الهام الذي قامت به الوثائق المكتوبة في حياتها القانونية والأدبية منذ زمن بعيد جداً. أما الوثائق التي تبينها وتوضحها كتب الشروط، وكذلك الوثائق الأصلية التي احْتُفِظَ بها فهي تتفق بالطبيعة في مضمونها المادي مع أحكام الشريعة الإسلامية بحسب الظروف والأماكن وخصائصها البارزة لا تظهر إلاَّ في صيغتها التي تغيرت تغيراً كبيراً على مر العصور، لكنها كانت دائماً خاضعة لقواعد فنية صارمة[1].

هكذا تظهر عظمة الشريعة الإسلامية في التوفيق بين الأحكام النظرية والتطبيقات العملية وذلك بفضل العلماء الذين حاولوا الملاءمة بينهما. وقد أدى هذا التوفيق إلى إيجاد قواعد قانونية جديدة كانت لها مكانتها وأهميتها في تطور الفقه حتى يتمكن من مسايرة الحوادث والنوازل الطارئة والجديدة. وهذه «الديناميكية» التي يتمتع بها الفقه جعلته قادراً دوماً على مواجهة تلك الحوادث السابقة وتجعله قادراً دوماً على مواجهة الحوادث المستقبلية، وصدق من قال: «ما من عمل إنساني إلاَّ وفيه شرع من الله». فإذا كان تطور الفقه في هذه المرحلة قد تم طبقاً لما أسلفنا بيانه فما حالته في العصر الحديث؟. هذا ما سنعالجه في المطلب القادم إن شاء الله.

المطلب السادس

تطور الفقه في العصر الحاضر

رأينا في المطالب السابقة كيفية تطور الفقه منذ عصر النبي حتى عصر التقليد والانحطاط الفقهي. ورأينا كيف أن الفقه قد وَقَفَ نهائياً عن التطور في مرحلة التقليد بحيث قد اقتصر عمل العلماء فيه على استنباط علل الأحكام التي نقلت عن الأئمة المجتهدين، الذين تركوا العديد من أحكام المسائل دون ذكر تعليل لها، فقام علماء هذه المرحلة باستنباط تلك العلل بحيث يتمكنون بها من أن يحكموا في الحوادث والوقائع التي لم يرد فيها حكم عن الأئمة السابقين، وذلك بقياسها على ما نقل عنهم عن طريق تلك العلل وهذا هو ما أطلق عليه الاجتهاد داخل المذهب. كما أن علماء هذه المرحلة قاموا بالترجيح بين الآراء المختلفة في المذهب سواء أكان ترجيح رواية أم ترجيح دراية. وامتازت هذه المرحلة ـ كما ذكرنا ـ بالانتصار للمذاهب، وقد تم ذلك

(1) شاخت، ثلاث محاضرات في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، 117.

عن طريق تأليف كتب الخلاف، فتتبعوا مواطن الاختلاف بين الأئمة، وصنفوا فيها كتباً يذكرون المسائل المختلف فيها، ويسوقون دليل كل منهم، وكانوا يرجحون دوماً المذهب الذي ينتمون إليه حتى وإن كان موقفه ضعيفاً من حيث الحجة والبرهان. وتم الانتصار للمذاهب كذلك بالمناظرات التي تقع بين أتباع المذاهب المختلفة، وكان يقصد بها عادةً الانتصار للمذهب وإظهار الغلبة على الخصوم.

ولعل أهم علم عملي تمثل في هذه المرحلة هو كثرة المؤلَّفات الفقهية والتي عرفت في تاريخ الفقه باسم «كتب الفتاوى». وأول كتاب صنّف في هذا الموضوع «كتاب النوازل» للفقيه «أبي الليث السمرقندي» المتوفى عام 373 هجرية. وهناك كتاب «الفتاوى الخانية» لقاضي خان المتوفى عام 592 هجرية. و«الفتاوى الظهيرية» لظهير الدين أبي بكر المتوفى عام 619 هجرية[1].

تلي هذه المرحلة الموسومة بالتقليد مرحلة أخرى استمرت خمسة قرون انحط فيها الفقه الإسلامي انحطاطاً كبيراً، وأصابه الركود والجمود، فأضحت المؤلَّفات الفقهية قليلة، واقتصر الفقهاء على اختصار ما كان موجوداً من المؤلَّفات السابقة أو شرحاً لها. وعرفت هذه المختصرات باسم المتون، فصارت العبارات أشبه شيء بالألغاز. وقد احتاجت هذه المتون إلى شروح لتوضيح معانيها، وإزالة الغموض والإبهام اللاحق بها، فظهرت بجانب المتون الشروح، ثم ظهرت بجانب الشروح الحواشي. وهذه الشروح والحواشي اهتمت بالمناقشات اللفظية والاعتراضات على الجمل والتراكيب أكثر من اهتمامها بالموضوع[2]. وهكذا هجرت كتب الفقه القديمة، وأصبح الطلبة ومدرسوهم يسلكون هذا المنهج الضيق المتسم بالعبارات الغامضة والأسلوب المعقد فانحط الفقه تبعاً لذلك، ولم يتطور إلى الأمام أبداً. ولكن لا يمكننا إطلاق مثل هذه الأحكام على علاّتها، فقد ظهر في هذه الفترة علماء جِلّة كانت لهم أقدام راسخة في تجديد الفقه وتطويره، فنادَوْا بنبذ التقليد، وفتح باب الاجتهاد لمن هو أهل له، وأبرز هؤلاء طرّاً هو الإمام «ابن تيمية» المتوفى عام 728 هجرية. وتلميذه «ابن

(1) أحمد فهمي أبو سنة، مقدمة لدراسة الشريعة الإسلامية، مذكرات مطبوعة على الآلة الكاتبة، 1963، ص 15.

(2) د. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1969، مطبعة العاني، بغداد، ص 151.

قيم الجوزية» المتوفى عام 751 هجرية. وقد ظهرت في هذه الفترة الفتاوى الهندية، والفتاوى البزازية لابن البزاز الكردي المتوفى عام 827 هجرية. والفتاوى الخيرية لخير الدين الرملي المتوفى عام 1081هـ. وفتاوى ابن تيمية، وفتاوى ابن حجر الشافعي، وفتاوى الشيخ عليش المالكي وغيرها.

إن الوضع السابق بقي مهيمناً على الحياة الفقهية قروناً طويلة. الأمر الذي أدى إلى تخلف الفقه عن مسايرة ما يجد للأمة من حوادث ومعاملات. وفي هذه الفترة الأخيرة التي نؤرخ لها حالياً أصابت الأمة الإسلامية كارثة الاستعمار الغربي فتطاولت على كثير من أجزائها البرتغال، وهولندا، وبريطانيا، وفرنسا، والتجأت السلطات الإسلامية الحاكمة إلى تقليد القوانين الغربية، وسادت الحياة الثقافية الإسلامية الخرافات والشعوذة والأباطيل، فظهر علماء مسلمون حاولوا إصلاح حال الأمة المتدهور، وإنقاذها من الانحطاط الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي تعيش فيه. وهكذا ظهرت العديد من الحركات الإصلاحية الدينية في العالم الإسلامي تدعو إلى الرجوع بالفقه إلى مصادره الأولى من الكتاب والسنة ومحاربة التقليد والجمود على مذاهب وكتب معينة، ومحاربة البدع والخرافات والأوهام التي لصقت بالدين، وإيقاظ المسلمين وتوعيتهم توعية دينية وسياسية سليمة لطرد الاستعمار، والتخلص من دراسة الكتب المعقدة، والعمل على تأليف الكتب السهلة الميسرة التي تعتني بالموضوع أكثر من اعتنائها بالشكل، والاستفادة من الفقه الإسلامي بكامله دونما تقيد بمذهب معين. وهكذا تبلور الفقه في العصر الحديث. وكان أول مظهر للاعتناء بالفقه تقنينه وذلك بظهور مجلة الأحكام العدلية، التي هي عبارة عن قسم المعاملات في الفقه الحنفي صيغ في مواد قانونية بلغت 1851 مادة، ورتبت على نسق القوانين الحديثة ليسهل الرجوع إليها. وكان منهج هذه المجلة يتمثل في سلوكها مسلك المراجع القضائية من حيث الترتيب والتقسيم والترقيم وسهولة العبارة والاقتصار على قول واحد يعمل به في كل مسألة دون ذكر اختلافات الفقهاء المستفيضة.

كانت مجلة الأحكام العدلية بداية الانطلاقة في تطور الفقه في العصر الحاضر تلتها محاولات أخرى كان لها أثرها في تطوره والدفع به إلى الأمام لمواجهة الحوادث والنوازل المستجدة والاستغناء بموجبه عن القوانين الأوروبية، ذلك أنه ما إن ظهرت هذه المجلة إلى الوجود حتى طبقت في العديد من البلدان الإسلامية. ثم تلتها تقنينات أخرى في مصر والعراق وتونس ومراكش وغيرها. ففي مصر صدر قانون رقم 25 لسنة

1920 يتضمن بعض الأحكام في مسائل النفقة والعدة والمفقود والتفريق بالعيب. وقانون رقم 25 لسنة 1929. الخاص ببعض أحكام الطلاق ودعاوى النسب والمهر والنفقة، وغيرها. وقانون المواريث رقم 77 لسنة 1943، وقانون الوصية رقم 71 لسنة 1946م، وقانون الوقف رقم 48 لسنة 1946م.

وفي العراق صدر قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 وتعديله وصدرت في تونس تقنينات في الأحوال الشخصية سميت باسم مجلة الأحوال الشخصية عام 1956م. وفي مراكش صدرت مدونة الأحوال الشخصية عام 1957، وكذلك الأمر بالنسبة إلى سوريا، والأردن وغيرهما[1].

وقبل أن نتعرض لآراء المستشرقين حول تطور الفقه في العصر الحاضر، يجدر بنا الإشارة إلى مظاهر النهضة الفقهية في هذه المرحلة والتي تتمثل في دراسة الفقه والتأليف فيه بمنهجية جديدة تختلف عما كان معمولاً به في عصر التقليد، مع العناية بدراسة المذاهب الكبرى دونما تفضيل مذهب على آخر، كما اتسمت الدراسة الفقهية بالموضوعية والبعد عن الألفاظ والشكليات، واتسمت هذه الدراسة كذلك بالتركيز على الفقه المقارن سواء بين المدارس الفقهية في مسألة من المسائل أو موضوع من المواضيع دونما تعصب لأي مذهب، وسواء بمُقَابَلَةِ أحكام الشريعة الإسلامية بغيرها من القوانين الوضعية، كما أن دراسة الفقه في هذه المرحلة قد تميزت باستخلاص النظريات العامة لأن الفقه الإسلامي كان وليد الأحكام التي استنبطها الفقهاء للمسائل والوقائع الفردية دونما استخلاص للوقائع العامة. ولهذا كان اتجاه الباحثين في هذه المرحلة إلى استخلاص القواعد العامة حتى يصبح الفقه صالحاً للتطبيق في أي زمان وأي مكان، كما امتازت هذه المرحلة بدراسة الفقه في الجامعات والكليات المتخصصة فظهر أساتذة متخصصون بالفقه الإسلامي أثروا العديد من جوانبه بما قدموه من رسائل علمية حول الكثير من أحكامه وأقسامه. هذه الخصائص التي تميز بها الفقه في العصر الحاضر أدت إلى العناية، وبالتالي تجديد انطلاقته ليواكب المستجدات الحديثة التي أصبحت من الكثرة والتنوع بحيث كان لزاماً على أهل الدراية فيه استخلاص جميع القواعد القانونية لإيجاد الحلول لها. وإذا كان الأمر كذلك فما رأي المستشرقين حول تطور الفقه في هذه المرحلة؟.

(1) المرجع السابق، ص 153.

فهذا «شاخت» يخصص أربعة مباحث قصيرة في كتابه «مدخل إلى القانون الإسلامي» لهذه المرحلة التي نؤرخ لها، ويمكننا إجمالها في ردة فعل المجدِّدين للفقه، والقانون الإسلامي في الأمبراطورية العثمانية، والقانون الإنجليزي الإسلامي، والقانون الإسلامي الجزائري، وأخيراً التشريعات الحديثة.

يتحدث «شاخت» في المبحث العاشر من كتابه المشار إليه عن قيام فئة من المجددين المحْدَثين الذين هالهم ما وصل إليه الفقه من تأخر وجمود، وما وصلت إليه الأمة الإسلامية من تدهور وانحطاط. فانبرى هؤلاء المصلحون إلى تجديد الفقه الإسلامي وتطويره ليتلاءم والمتطلبات الحديثة. ونظراً لاجتياح الغرب للعالم الإسلامي كاستيلاء بريطانيا على نيجيريا عام 1900 ميلادية، فقد وجدت هذه الأخيرة أن هذه المنطقة تطبق الفقه الإسلامي بعد أن وضعت الأعراف المحلية في المرتبة الثانية. وكانت المحاكم الإسلامية تنظر في جميع القضايا المطروحة أمامها حتى الجنائية منها، ولا تطبق القوانين المالية إلاَّ بموجب الأعراف المحلية المعمول بها في بعض الإمارات والسلطنات النيجيرية. فسارعت السلطات الاستعمارية البريطانية ـ وبدون احترام للقوانين الإسلامية ـ إلى تمييز وتحديد القوانين «العرفية المحلية» مع أنها تركت المذهب المالكي مطبقاً بحذافيره في بعض المقاطعات الإسلامية الخالصة. وكانت الإدارة البريطانية تفضل القوانين الإسلامية الثابتة والصريحة على الأعراف والعادات القبلية المتغيرة، الأمر الذي حدا بالعلماء الذين يُختار من بينهم القضاة إلى انتهاز هذه الفرص المناسبة فقاموا بتطبيق أحكام الشريعة على نطاق واسع. ومما ساعدهم على ذلك ـ بالإضافة إلى ما سبق ذكره ـ غياب أية رغبة لدى الإدارة البريطانية في التدخل في القوانين التي تطبقها المجموعات السكانية المسلمة. وقد حدث ذلك في نهاية عهد الحماية البريطانية على تلك الأصقاع[1].

ويشير «شاخت» إلى تطبيق المذهب الحنبلي في العربية السعودية. وقد حاول الملك «ابن سعود» إعداد مشروع لتقنين الفقه الإسلامي. وقد كان من ضمن خصائص هذا المشروع ألاَّ يقتصر على أحكام المذهب الحنبلي فحسب، ولكنه يجب أن يتضمن أية فكرة أخرى موجودة في المذاهب الأخرى إذا كانت مستندة بقوة إلى القرآن والسنة وذلك طبقاً لرأي «ابن تيمية» بالخصوص. ولكن نظراً لاحتجاج العلماء الحنابلة فقد

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 77.

صرف «ابن سعود» النظر عن مشروعه، وهكذا ألزمت التنظيمات السعودية الصادرة عام 1928م ـ 1930م القضاة تطبيق النصوص المعترف بها من قِبَلِ المدرسة الحنبلية. وبجانب الفقه الحنبلي هناك تنظيمات إدارية حكومية لها قوة الشريعة الملزمة في التطبيق. ولتفادي الخلط بينها وبين القوانين الشرعية، وحتى لا تتسم هذه التنظيمات بسمات العلمانية لم يطلق عليها اسم «القوانين» ولكن دعيت باسم «المراسم أو «الأنظمة» حالة كون مصطلح «القانون» في البلاد الإسلامية بالشرق الأوسط يطلق على «القوانين العلمانية» تمييزاً لها عن القوانين الشرعية[1].

وقد حاول اليمن في عهد الإمام «يحيى» وضع قانون إسلامي خالص يعتمد على المذهب الزيدي الشيعي بالرغم من معارضة الناس لهذا القرار. بينما اختلطت الشريعة الإسلامية بالأعراف المحلية في أفغانستان، وقد سيطرت هذه الأعراف على الأحكام الشرعية. ولكن عندما حاول الملك «أمان الله» عام 1924م وضع قانون جنائي أطلق عليه «نظام نامه» احتراماً للشريعة الإسلامية ـ والذي لم يأتِ فيه بجديد إلاَّ إقرار العقوبات ـ جوبه بمعارضة قوية من العلماء أجبرته على تعديله الأمر الذي يعادل إلغاءه في حقيقة الأمر[2].

ويرى «شاخت» أن لظهور الدولة العثمانية المسلمة أثره الأساسي والهام في تاريخ الفقه الإسلامي. وقد ساعد على ذلك دخول هذه الدولة الإسلام في فترة متأخرة، الأمر الذي حدا بها إلى أخذ الإسلام بجدية واهتمام أكثر مما فعلته الشعوب والدول الإسلامية الأخرى التي اعتنقت الإسلام قبلها بقرون عديدة. وقد سَيْطرت القوانين العرفية والتنظيمات الإدارية في مبدأ الأمر. كما استقرت بها أنظمة تتنافى والشريعة الإسلامية ولكنها اعتبرت من الأمور العادية كاختطاف الأطفال المسيحيين بالقوة وإجبارهم على اعتناق الإسلام وضمهم إلى القوات المسلحة التركية. وفرض إجراءات مالية على هيئة ضرائب تجبى على الزوجات. إنِ هذه الأنظمة وغيرها عاشت بعد الزمان الذي قُرِّرَتْ فيه بالرغم من انتشار الإسلام في أصقاع الأمبراطورية العثمانية[3].

وعند بداية القرن السادس عشر الميلادي انتصر العلماء المسلمون

(1) Ibid, op. cit, p. 78.

(2) Ibid, op. cit, p. 78.

(3) Ibid, op. cit, p. 79.

والمتخصصون بالفقه الإسلامي على السلاطين والحكام العثمانيين. حتى أصبح السلطان «سليم الأول وسليمان الأول» وخلفاؤهما أكثر جدية وميلاً إلى تطبيق الشريعة الإسلامية من الخلفاء العباسيين الأوائل. وهكذا أسسوا إدارة العدالة وفق أحكام الشريعة الإسلامية. وطوعوا أنظمتهم الإدارية المحلية للقضاة حتى أصبح الحكام المدنيون ورؤساء الشرطة تحت سيطرة القضاة كل في منطقته. ونظموا القضاء على شكل هرمي ديني، ومنحوا «مفتي استانبول» سلطات خاصة وضعته على رأس هذه الهيئة القضائية ويحمل لقب «شيخ الإسلام». وأصبح هذا المنصب من أعلى مناصب الدولة في الأمبراطورية التركية حالة كون حامله مخولاً مراقبة تطبيق القانون المقدس في الدولة ويشرف على أنشطة الهيئة القضائية. وكان يستشار في كل الأمور والمناسبات لمعرفة مدى تطابقها مع الشرع الإسلامي من عدمها. وكان أهم شخصية تقلَّدت هذا المنصب هو المفتي الكبير «أبو السعود» المتوفى عام 982 هجرية والذي عينه السلطان «سليم الأول» في هذا المنصب. وقد نجح هذا المفتي الكبير في وضع القانون الإداري للامبراطورية العثمانية مُتمشياً مع الشريعة الإسلامية. وهكذا توصلت هذه الشخصية إلى التوفيق منذ بداية الأمر بين نظام الوقف الإسلامي ونظام «الطابو العثماني». كما وضع نظاماً للقضاة يلتزمون بموجبه اتباع توجيهات السلاطين فيما يتعلق بتطبيق الشريعة للإسلام. وأحد هذه التوجيهات ضرورة تطبيق المذهب الحنفي فيما يعرض عليهم من قضايا، وبعضها تحديد اختصاصات القاضي من عدم النظر في بعض القضايا دون سواها والتي لم تعرض عليه منذ خمس عشرة سنة، الأمر الذي أدى إلى إقامة نظام «التقادم» الذي لم يكن معروفاً في الأمبراطورية العثمانية[1].

ولم يتميز السلاطين العثمانيون بحماسهم للقوانين المقدسة والدفاع عنها فحسب ولكنهم تميزوا كذلك بأنشطتهم التشريعية، فقد لقب السلطان «سليمان الأول» بـ«القانوني» لنشاطه التشريعي الفعال وتنظيمه إدارة عامة فعالة. وهؤلاء السلاطين أصدروا «قانون نامه» الذي هو عبارة عن قوانين حقيقية، وهم يعتقدون ـ بحسن نيّة ـ أن بإصدارهم لهذه القوانين فإنهم لا يناقضون الشريعة الإسلامية ولا يلغونها ولكنهم يكملونها. بل إن أول هذه «القوانين نامه» التي أصدرها «محمد الثاني» عام 1481 ميلادية ترجع دوماً إلى الفقه الإسلامي وتستخدم مفاهيمه وأحكامه بكل حرية. فهي

(1) Ibid, op. cit, p. 80.

تحتوي ـ بالإضافة إلى تنظيم منصب «الصدر الأعظم» والأوامر المالية ـ إبطال عقوبة الحد وإحلالها بالعقوبات التعزيرية كالجلد الذي يستبدل عادة بالعقوبات المالية المقررة على الجاني طبقاً لقدراته الاقتصادية. وهذه العقوبات لا تنسجم في حقيقة الأمر مع أحكام الشريعة الإسلامية ولكنها اتخذت سياسة من قِبَلِ السلطات العثمانية، ولعل ما يدل على ذلك؛ أن «قوانين نامه» سليمان الأول التي جمعت مؤخراً في عهد «بايزيد الثاني» المتوفى سنة 1512م تشهد بهذا التطور الذي نحا هذا المنحى، فهي تعالج في أدق التفاصيل الإقطاعيات العسكرية، والمشاكل التي تواجه أهل الذمة، ومسائل الشرطة، والقانون الجنائي، والقوانين المالية، وقانون الحروب. ففي مجال القانون الجنائي احتلت العقوبات الجسدية فيه مكاناً واسعاً كخصي من يغري النساء، وشنق من يتسبب في إشعال الحرائق، وقتل من يسطو على البيوت، وقطع أيدي مزيفي النقود المزورين والسرّاق واللجوء إلى التعذيب الجسدي إذا كانت هناك أدلة على حصول السرقة أو إخفاء الأشياء المسروقة(1).

ويرى «شاخت» أن النظام القانوني للأمبراطورية العثمانية في القرن السادس عشر كان أسمى من الأنظمة القانونية الأوروبية المعاصرة له. وعندما بدأت الأمبراطورية العثمانية في الانحلال والاضمحلال استتبع ذلك انهيار القانون أيضاً. ولكن الإصلاحات الكبيرة التي أدخلها «محمد الثاني» المتوفى عام 1839م أدّت إلى نشوب نزاع واختلاف مع الشريعة الإسلامية، خاصة عندما أصدر السلطان «عبد المجيد» المتوفى عام 1861 ميلادية قانوناً اعتبر فيه المسلمين وغير المسلمين «رعايا» على حدّ سواء. ثم صدرت بعدئذ تشريعات «التنظيمات Tanzimat» على غرار القوانين الأوروبية وكان أولها وأكثرها أهمية القانون التجاري الصادر عام 1850م وهكذا أصبحت القطاعات القانونية الواحدة تلو الأخرى تخرج عن مدار الشريعة الإسلامية(2).

ولكن الإجراءات السابقة لم تؤدِ بالسلطات العثمانية إلى الاستغناء رسمياً وبصورة كاملة عن الشريعة الإسلامية، بل إن العكس هو الصحيح لأن تركيا هي البلد الإسلامي الوحيد التي حاولت إصدار وتقنين القوانين الدينية. وبموجب ذلك فقد

---

(1) Ibid, op. cit, p. 81.

(2) Ibid, op. cit, p. 81.

أصدرت «مجلة الأحكام العدلية» التي نظمت قوانين العقود والالتزامات والإجراءات المدنية على هيئة مواد قانونية. ثم أصدرت القانون المدني العثماني عام 1877م. وقد ورد في مدخل هذا القانون أن الغرض من إعداده هو تقديم مواد قانونية إلى المحاكم العلمانية التي أنشئت حديثاً لتسهّل عليها تطبيق القوانين الإسلامية التي لا يمكن فهمها من كتب الفقه المختصرة والمعقدة، فجمعت هذه الأحكام وصيغت في صورة قانون حتى يتسنى الرجوع إليها.

وقد استمر العمل في تركيا بمجلة الأحكام العدلية وغيرها من القوانين الأخرى المستمدة من الشريعة الإسلامية حتى تمّ إلغاؤها عام 1926م، بالرغم من بقاء تطبيق أحكام الشريعة على الأحوال الشخصية والوقف، وقد بقيت مجلة الأحكام العدلية مطبقة في بعض الأقطار الإسلامية كـ«لبنان» حتى عام 1932م، وسوريا حتى عام 1949م، والعراق حتى عام 1953م.

أمّا فيما يتعلق بتطبيق القوانين الإسلامية في مستعمرات الهند البريطانية وفي الجزائر التي سقطت تحت الاحتلال الفرنسي فإن تدرج تطبيق هذه القوانين المقدسة فيها قد تم على عدة مراحل. ذلك أنه عندما قررت شركة الهند الشرقية عام 1772م مدّ سيادتها وسلطاتها التشريعية خارج مصانعها وممتلكاتها وجدت أمامها قانون الأحوال الشخصية والإرث والقانون الجنائي طبقاً لمفهوم الشريعة الإسلامية. وبالرغم من التعديلات التي أدخلت تباعاً على القانون الجنائي الهندي فإنه لا يزال مطبقاً طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية على سكان البنغال بكاملها والمقاطعات الهندية الأخرى ذات الأغلبية المسلمة حتى عام 1862م. بل إن وسائل الإثبات الإسلامية لم يتم إلغاؤها نهائياً قبل عام 1872 ميلادية. ونظمت القوانين الصادرة عام 1772م قوانين الأحوال الشخصية، والإرث، والوقف، والشفعة على غرار الشريعة الإسلامية. ولم تحدث أية احتجاجات ظاهرة عندما حلّت القوانين الأوروبية محل الشريعة الإسلامية في هذه الأصقاع خلال القرن التاسع عشر الميلادي. بل إن القضاة البريطانيين حلّوا محل القضاة المسلمين عام 1772م في الهند. وقد ساعدهم في مهامهم علماء مسلمون تتحدد مهامهم في بيان أحكام الشريعة الإسلامية لهؤلاء القضاة البريطانيين. وعلى طول المدى أصبح تعيين القضاة في المقاطعات الهندية ذات الأغلبية المسلمة من نصيب المسلمين. ولكن النظام القضائي وتنظيم المحاكم وغيرها من الإجراءات القضائية الأخرى كانت تتم طبقاً للقوانين البريطانية خاصة بعد إدخال نظام السوابق

القضائية والمبادىء العامة للقانون الإنجليزي وقواعد العدل والإنصاف في إطار التنظيمات القضائية الهندية[1].

ويرى «شاخت» أن القانون الإسلامي أصبح في الهند المستقلة وباكستان مختلفاً عن الشريعة الإسلامية وأصبح يطلق عليه «القانون الأنجلو إسلامي»، لأنه أصبح وليد القانون الإسلامي والإنجليزي، والغرض من وجوده تطبيق المبادىء العامة الناجمة عن أحكام المحاكم البريطانية والمبادىء الفقهية الإسلامية[2].

ولعل أهم عمل تشريعي صدر في السنين الأخيرة من الاحتلال البريطاني للهند هو «قانون الشريعة» الصادر عام 1937م والذي أُلْغِيَتْ بموجبه السلطة القانونية للعرف عند المسلمين الهنود وإخضاعه بصورة كاملة ونهائية للشريعة الإسلامية طبقاً لتفسيرات وأحكام المحاكم الأنجلو هندية. وقد كانت الأعراف في بعض المقاطعات الهندية تمنع النساء من نيل نصيبهن الشرعي في الميراث، فجاء هذا القانون وألغى مثل هذه التصرفات العرفية المنافية لأحكام الشريعة الإسلامية وأصبحت النساء ينلن نصيبهن من الإرث طبقاً لما هو منصوص عليه في القرآن.

ويرى «لْوِي مَايُّو» ـ خلافاً لما ذهب إليه «شاخت» ـ أن القوانين الإنجليزية لم تؤثر إطلاقاً في القوانين الإسلامية في الهند البريطانية. فلم يحدث أي تغيير في قانون الأحوال الشخصية والميراث. ولعل التغيرات الطفيفة التي حصلت تتعلق بالقانون الجنائي والإجراءات الجنائية لوضع حد لنظام تحكمي ومتردد. كما أن اختصاص المحاكم البريطانية الذي حل محل بعض المحاكم الإسلامية هو الذي يبين فيه أوجه هذا التأثير[3].

ويرى «مايّو» أن التأثير الغربي ظهر واضحاً في الشرق الأوسط بداية من القرن التاسع عشر، وشمل جميع مناحي الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية. كما كان أثره واضحاً في الأنظمة القانونية. ويرى كذلك أن الأمبراطورية العثمانية قد تأثرت منذ القرن التاسع عشر بالقوانين الغربية. وقد أملت هذه التأثيرت الضرورات السياسية. وهكذا اتخذت من القوانين الفرنسية المقننة كالقانون المدني والتجاري والجنائي

(1) Ibid, op. cit, p. 84.

(2) Ibid, op. cit, p. 84.

(3) Louis Milliot, Introduction à l'étude de droit Musulman, op. cit, p. 773.

والمرافعات المدنية والجنائية نموذجاً لها. بل إن هذه القوانين قد تمّ إقرارها بعد ترجمتها مباشرة دون إدخال أية تعديلات عليها. وبعد أن يصف ما احتوته مجلة الأحكام العدلية من فروع القانون المختلفة يرى «مايُو» أن قانون الأحوال الشخصية المتعلق بالأهلية، والزواج، والطلاق، والتبني، والإرث، والوصية، والوقف لا يزال معمولاً به طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية. وبعد الثورة الكمالية التركية التي قطعت أية صلة لها بالماضي اعتمدت بصورة مطلقة بعض القوانين الغربية كالقانون المدني السويسري وقانون المرافعات المدني لمقاطعة «نوف شاتيل» السويسرية والقانون الجنائي الإيطالي[1].

أمّا بالنسبة إلى الجزائر والتي كانت تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي فإن السلطات الفرنسية طبقت في أراضيها قوانينها الوطنية كالقانون الإداري والجنائي والالتزامات وغيرها. وقصرت تطبيق القانون الإسلامي على الأحوال الشخصية كالزواج، والطلاق، والقرابة، والأهلية، والحضانة، والنفقة، والوصاية. كما طبقت القانون الإسلامي فيما يتعلق بالمنازعات المتعلقة بالميراث وتحديد أنصبة الورثة وكيفية تقسيمها على مستحقيها وكذلك المنازعات المتعلقة بالوقف «الحبوس». وطبقت ذات الإجراءات على النظام المالي للعقارات التي لم تقرَّ الملكية فيها طبقاً للقوانين الفرنسية[2].

ويرى «شاخت» أن القضاة في الجزائر استمروا في تطبيق أحكام الشريعة في المحاكم التي يديرونها تحت الاحتلال الفرنسي وذلك طبقاً لمذهب الإمام «مالك» في المسائل التي تدخل ضمن اختصاصاتهم. ولكن الإدارة الفرنسية بدأت تحدُّ من سلطاتهم رويداً رويداً في هذا المجال على حساب الأعراف المحلية. ولم تكن هناك تغييرات جذرية في قوانين الأحوال الشخصية في الجزائر إلاَّ فيما يتعلق بالوصاية على الأحداث، وإدخال بعض الشكليات في نظام الزواج والطلاق، خاصة تنظيم الطلاق الذي لا يقع طبقاً للقرار الصادر في 17 من سبتمبر 1959م إلاَّ في حالة الوفاة أو بموجب حكم محكمة مختصة طبقاً لطلب الزوج أو الزوجة. كما حدد الحدّ الأدنى للزواج

---

(1) Ibid, op. cit, p. 774.

(2) a) Ibid, op. cit, p. 777.

b) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 85.

الذي أصبح يتطلب لانعقاده إرادة الزوجين الصريحة[1]. وغير ذلك من القوانين الفرنسية كانت تطبق في جميع مجالات الحياة الأخرى.

وإذا كان ما عرضناه عليك يمثل رأي المستشرقين حول تطور الفقه الإسلامي في العصر الحاضر، فإنه كما ترى عبارة عن سرد تاريخي خالٍ من التحليلات الدقيقة، ناءٍ عن بيان الأسباب والعلل التي أدّت بالفقه إلى هذه الدرجة من الجمود ثم التحرك من جديد بعد تأثره بالتشريعات الغربية، إلاَّ أن تحليل المستشرق «نكلسون» حول هذا الموضوع لم يكن بهذه السطحية التي عرضناها عليك.

فهو قد عالج هذا التطور في عدة مباحث مختلفة منها التأثير الأجنبي في الفقه الإسلامي والأخذ من القوانين الأوروبية، وكيفية تطبيق أحكام الشريعة في البلاد الإسلامية في الوقت الحاضر، والتقليد والتجديد في الفكر التشريعي وأخيراً الاجتهاد والتجديد.

سنحاول في الصفحات المقبلة إعطاء نبذة موجزة عن هذا التطور طبقاً لما ذهب إليه «كولسون» حتى نغطِّي الموضوع من جميع جوانبه. وحتى نعطيَ للقارىء لمحة عن تفكير وتحليل هؤلاء الناس حول تشريعاتنا الإسلامية. وحتى نتمكن من الرد على بعض شبهاتهم إن وجدت.

يرى «كولسون» أنه نظراً لقيام العلاقات وتطورها بين الدول الإسلامية والدول الغربية، فقد بدأت الدول الإسلامية تستلهم بعض أنظمتها القانونية من النظم الغربية الحديثة خاصة لمواجهة التطورات الحديثة التي شابت الحياة الإنسانية. ويغلو في القول عندما يرى أن مراجعة القوانين الجنائية الإسلامية قد أملتها تلك النظرة الإنسانية التي لا تنظر بعين الرضا إلى تطبيق العقوبات البدنية القاسية كقطع يد السارق، ورجم الزاني الأمر الذي لا يتناسب والدول الحديثة وإن كانت هذه العقوبات قد حظيت بالقبول في المجتمع القبلي القديم[2].

وحيث إن نظرة المستشرقين السالفة للقوانين الجنائية الإسلامية هي محل نظر، فليست هذه القوانين وحشية ولا هي لا تناسب المجتمعات الحديثة. ولا هي يمكن

(1) Ibid, op. cit, p. 85.

(2) Coulson; A history..., op. cit, p. 150.

معالجتها من وجهة النظر هذه لوحدها دون النظر إلى الظروف التشريعية السائدة في الزمان والمكان التي تحكم دوماً لحظة التشريع. فالقوانين اليهودية كانت من القوة والشدة بحيث تبدو أنظمة الحدود والتعزير الإسلامية كأنها بلسم ورحمة بالبشرية. ثم إن مقتضيات الظروف كانت تتطلب تطبيق هذه العقوبات التي لم تكن قاسية بمعيار ذلك الزمان. ونحن نعلم أن القوانين الغربية كانت تتسم بالشدة والصرامة إلى عهود قريبة جداً، غير أنها لم توصم بالوحشية وعدم مسايرتها للأوضاع الحديثة. كما أن تنفيذ عقوبة الإعدام والحكم بها ما زالت مطبقة في العديد من شعوب الكرة الأرضية وهي أشد وأقسى عقوبة على الإطلاق طالما كانت تقضي على حياة الكائنات البشرية.

ونحن نرى أن الإسلام ـ وهو يحدد عقوبات الحدود ـ ينظر إلى الجرائم المرتكبة نظرة شمولية تلحق أبلغ الأضرار بالمجتمع والأمة بأكملها. فهو يعتبر الزنا من رجل محصن وسرقة أموال الناس في الخفاء، من أقبح الجرائم وأشنعها لأنها تنصبُّ على حرمة الناس وعلى أموالهم، وبذلك فإنه قد واجهها بهذه العقوبات الصارمة زجراً لمرتكبيها. يضاف إلى ذلك أن إعطاءه حق تنفيذ هذه العقوبات للسلطات المختصة قد قضى على نظام الثأر سواء في مثل هذه الجرائم أو في جرائم القتل، علماً بأن الإسلام قد بزّ التشريعات الحديثة عندما منح لولي الدم حرية العفو عن القاتل بعوض أو بدونه وهو أمر مستحسن لأنه يؤدي إلى التقليل من عقوبة الإعدام كما يؤدي إلى صفاء النفوس وعودة العلاقة الطبيعية بين الناس. كما نلاحظ أن عقوبات الحدود ليست في حقيقة أمرها إلاّ عقوبات تهديدية لأنها تخضع في تطبيقها إلى وسائل إثبات صارمة شديدة ومحددة يستحيل معها أحياناً الحكم بها وبالتالي تنفيذها، ومن هنا جاء قول الرسول عليه السلام: «**ادرؤوا الحدود بالشبهات**»، كما أننا قد رأينا في مناسبات سابقة تعطيل حد السرقة وقت المجاعة، وتعطيل إقامة الحدود مهما كان نوعها في أرض العدوِّ وإبان العمليات العسكرية الفعلية. وهذه الأمور مجتمعة تجعلنا نعارض ما ذهب إليه «كولسون» عندما حكم بسرعة على قسوة العقوبات في الشريعة الإسلامية وعلى أنها لا تلائم الدول المنظمة الحديثة.

ويذهب «كولسون» ـ وهو محق في ذلك ـ إلى أن إدخال القوانين التجارية إلى البلاد الإسلامية وخاصة الدولة العثمانية يعود إلى نظام الامتيازات الذي حققت به الدول الغربية لرعاياها في هذه البلدان ميزة الاحتكام إلى قوانينها الخاصة بها. وقد كان نتيجة ذلك استمداد الدولة العثمانية للكثير من القوانين الغربية كما أسلفنا بيانه.

ويصل «كولسون» بعد استعراض طويل للأوضاع القانونية في الدولة العثمانية ومصر إلى نتيجة مفادها أن القوانين الأوروبية أصبحت تؤلف الجزء الأساسي والفعال في النظم القانونية المطبقة في بلدان الشرق الأوسط كقوانين المرافعات والجنايات والعديد من الأحكام المتعلقة بالمعاملات والالتزامات المدنية. وأشار إلى ليبيا التي أخذت بالقانون الجنائي الإيطالي والفرنسي في قانون العقوبات الخاص بها، كما استمدت قانونها المدني من القانون المصري عام 1949م والذي استمد هو الآخر أصوله من القانون الفرنسي[1].

ثم أشار «كولسون» بإسهاب إلى الأوضاع القانونية في كل من الهند إبان الاحتلال البريطاني لها، وإلى دول شمال إفريقيا إبَّان وقوعها تحت سيطرة فرنسا، وإلى الأوضاع القانونية لإندونيسيا إبَّان استعمارها من قِبَلِ هولندا، وإلى الأنظمة القانونية البريطانية المطبقة في نيجيريا وشرق إفريقيا. وهي معلومات تشابه التي أشرنا إليها آنفاً فلا داعي لتكرارها من جديد.

أمَّا فيما يتعلق بتطبيق الشريعة في البلاد الإسلامية في الوقت الحاضر، فإن «كولسون» بدأ بكيفية تكوين المحاكم القضائية في هذه البلدان مشيراً إلى الأخذ بنظام الاستئناف الذي لم يكن معروفاً في الدول الإسلامية سابقاً. كما يرى أخذ هذه البلدان بمبدأ التدرج القضائي وتعدد القضاة في القضايا الهامة، ونبذ المحاكم الشرعية كما فعلت تونس منذ عام 1956م. وأشار إلى كيفية تطبيق الهند قبل الاستقلال لأحكام الشريعة الإسلامية طيلة قرنين من الزمان من قِبَلِ المحاكم المدنية العادية التي تستأنف أحكامها أمام اللجنة القضائية التابعة للمجلس السامي. ويبيِّن كيفية اصطباغ قوانين الإجراءات والإثبات المطبقة في المحاكم الشرعية بالصبغة الحديثة خلال القرن الحالي[2].

ويسهب «كولسون» في وصف التطور القضائي في القارة الهندية إبَّان سقوطها تحت الاستعمار البريطاني، ويبيِّن كيفية امتزاج القانونين الإسلامي والإنجليزي في تلك الأصقاع، الأمر الذي نشأ عنه مصطلح القانون «الانجلو إسلامي» بحيث أصبح هذا القانون المختلط مختلفاً في جوانب عديدة عن الأحكام الشرعية الإسلامية. وهو في

---

(1) Ibid, op. cit, p. 152.

(2) Ibid, op. cit, p. 163.

هذا الصدد لم يخرج عما أشار إليه «شاخت» آنفاً. ولكنه يمتاز عليه بإيراد قضايا وأمثلة مطولة عن كيفية هذا الامتزاج وأثره في الشريعة الإسلامية. ويصل ـ بموجب هذه الأمثلة ـ إلى نتيجة مفادها اعتبار الأحكام الشرعية التقليدية خاضعة للتعديل على ضوء ما تمليه معايير العدالة في التقاضي شأنها في ذلك شأن قواعد القانون العرفي الإنجليزي[1].

أمَّا التطور الآخر الذي تميزت به شبه القارة الهندية فيتمثل ـ طبقاً لرأي «كولسون» ـ في التجاهل المطلق للأحكام الشرعية في عدة مناحٍ قانونية وذلك بإحلال القانون الإنجليزي محلها. ويرى «كولسون» أن السبب في ذلك يعود إلى الصعوبة البالغة التي يلاقيها أعضاء المحاكم المناط بهم النظر في القضايا في معرفة الأحكام الشرعية الواجب القضاء بها في موضوع النزاع. . ومن هناك أن يلجأ أعضاء تلك المحاكم إلى أيسر الأحكام وأكثرها مساعدة لهم في تحقيق العدالة. وقد أدَّت بعض هذه الأحكام إلى مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية الصحيحة. ويضرب مثلاً واضحاً يدل على ما أدَّت إليه المحاكم الهندية من استصدار أحكام قضائية تدل على عدم الفهم الصحيح للأحكام الشرعية ما ذهبت إليه تلك المحاكم بشأن «هبة الأعيان» لفترة سنة والمحدودة بحياة الموهوب له، وهو ما يعرف في القانون الإنجليزي بـ «الهبة مدى الحياة». أي نقل ملكية أو رقبة العين إلى الغير مدة معينة مع اشتراط بعض الشروط الواردة على حق الغير في استعمالها أو التصرف فيها. فأصدرت المحاكم الهندية العليا حكمها برفض إنشاء الهبة المقيدة بحياة الموهوب له، على ضوء ما قرره المذهب الحنفي الذي لا يجيز هذا الوضع، حيث حكم أن يكون نقل الملكية في الهبة مطلقاً غير مشروط. فكل ما يفيد التقييد بالوقت أو طريقة الانتفاع يُعَدُّ لدى فقهاء هذا المذهب شرطاً فاسداً يسقط بموجبه، كي تصح الهبة في ذاتها، ويبطل القيد، ويتملك الموهوب له الشيء الموهوب بصفة دائمة. وبالرغم من أن المحاكم الإنجليزية في الهند عرفت وجهة نظر المذهب الحنفي في هذا الأمر، فإن قضاتها حصروا تفكيرهم في جانب واحد من فقه هذا المذهب في موضوع «التمليك بدون عوض». ذلك أن المذهب الحنفي إذ يعترف بورود هذا النوع من التمليك على الأعيان وحدها في الهبة، يعترف كذلك بوروده على المنافع وحدها فيما يختص به عقد العارية، الذي يصح

(1) Ibid, op. cit, p. 166.

اقترانه بشروط ترد على وقت الانتفاع بالعين المستعارة وطريقته. فتمليك المنفعة مقيدة بالوقت أو بغيره يختلف عمَّا هو مقرر في الهبة مدى الحياة طبقاً للقانون الإنجليزي. وقد اعترف قضاة المجلس السامي بهذا مؤخراً في قضية السردار «نوزاش علي خان» التي صدر الحكم فيها عام 1948م ونظر بموجبها كيفية تكييف المحكمة للهبة، وما إذا كانت قد وردت في هذه القضية على العين أو المنفعة، وتصحيح الشروط المقيدة للانتفاع إذا ورد التمليك على المنفعة وحدها. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن من حق المعير في الفقه الحنفي الرجوع عن إعارته أي وقت يشاء[1].

وأورد كل من «شاخت» و«كولسون» مثالاً واضحاً يستدلان به على كيفية اختلاف القضاء الإنجليزي عن الأحكام الشرعية الإسلامية فيما يتعلق «بالوقف» ويبينان فيه الأخطاء التي تقترفها المحاكم الإنجليزية نتيجة سوء فهمها لقواعد الشريعة الإسلامية. ويتلخص هذا المثال في قيام المحكمة الهندية العليا عام 1894م بإبطال وقف قرر كل من «أبي الفتا، ورسوموي» غلته لذريتهما، جيلاً بعد جيل حتى انقاطعهم، ثم تؤول من بعدهم إلى الأرامل واليتامى والسائلين والفقراء. وأيد المجلس السامي ذات الحكم على ضوء المبدأ الذي استقرت عليه محاكم العدالة البريطانية، القاضي بأن انتفاع الفقراء من مثل هذا الوقف أمر مستبعد لا يكاد يتحقق عملياً، فنصُّ الواقفين عليهم ليس إلاَّ «لإضفاء طابع البر على وقفهما، طمعاً في تحقيق الحماية القانونية لتصرفات أريد بها خدمة مصالح أسرة من الأسر». وهذا ليس في حقيقته وقفاً خيريّاً فيجب بالتالي إبطاله[2].

ويعلل «كولسون» الخطأ الذي اقترفته المحاكم الإنجليزية حول هذه القضية عندما يرى أن هناك اختلافاً جذريّاً لمفهوم «البر» بين القانون الإنجليزي والشريعة الإسلامية. فالغرض من الوقف في الشريعة الإسلامية هو التقرب إلى الله، ويتمثل هذا

---

(1) a) Ibid, op. cit, pp. 167 - 168.

b) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 85.

وقد ضرب شاخت نفس المثال الذي أورده كولسون مبيناً فيه كيفية اختلاف أحكام المحاكم الإنجليزية في مسائل الهبة عن أحكام الشريعة الإسلامية.

(2) a) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 85.

b) Coulson, A history..., op. cit, p. 169.

التقرب في مجرد تنازل الواقف عن ملكيته لما يريد وقفه. فإذا صدر التنازل صح الوقف وأصبحت العين محبوسة لا يصح التصرف فيها، بحكم رجوع ملكيتها إلى الله طبقاً للمذهب الحنفي، ولا تشترط الشريعة الإسلامية تخصيص غلة العين الموقوفة لأوجه البرّ. ولذلك يجوز للواقف أن يعين منفعة الوقف لأسرته طبقاً للرأي المجمع عليه لدى المذاهب كلها، بل إن «أبا يوسف» يذهب إلى صحة احتفاظ الواقف لنفسه بغلة الوقف كلها مدى حياتها باشتراط ذلك، وهو الرأي الذي كان معمولاً به في الهند[1].

ويبين «شاخت» و«كولسون» كيف أن حكم القضاء الإنجليزي في قضية الوقف المشار إليها لم يصادف القبول في المجتمع الهندي المسلم فصدر عام 1913م قانون تنظيم أوقاف المسلمين نقض فيه حكم المجلس السامي وأعاد العمل بتطبيق الحكم الحنفي القاضي بصحة الوقف الأسري[2]. وبما أن هذا القانون ليس رجعيّاً فقد اعتبر «المجلس الخاص» أن جميع الأوقاف الأسرية الصادرة قبل 1913م تعد باطلة، ولم تصبح تلك الأوقاف صحيحة إلا عند صدور القانون الذي نظَّم الأوقاف الإسلامية عام 1930م بأثر رجعي[3].

أمّا بالنسبة إلى تأثير القانون الفرنسي في الجزائر في الشريعة الإسلامية فإن «كولسون» يورد نفس المعلومات التي أوردها «شاخت» آنفاً فلا داعي لإعادتها من جديد.

أمّا في الشرق الأوسط، فقد ظلت المحاكم الشرعية تطبق الأحكام الإسلامية طبقاً لما هو منصوص عليه في المؤلَّفات الفقهية التقليدية، ولكن هذه الأوضاع لم تستمر طويلاً نتيجة تدخل السلطة السياسية في أعمال المحاكم استناداً إلى مبدأ السياسة الشرعية. هذه السياسة التي تعطي للحاكم الحق في أن يتخذ من الإجراءات الإدارية ما يراه كفيلاً بتحقيق المصلحة العامة. شريطة ألاّ تتناقض والأصول الشرعية الثابتة. ومن حق الحاكم في هذا الصدد تحديد الاختصاص الولائي والمكاني للمحاكم. وهكذا صدرت سلسلة من اللوائح تحدد اختصاصات المحاكم الشرعية وفقاً لشروط معينة

---

(1) Coulson, A history..., op. cit, p. 169.

(2) Ibid, op. cit, p. 71.

(3) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 85.

وعن طريق اتباع إجراءات ثابتة. وبالرغم من أن هذه اللوائح تتخذ صبغة القانون وتتعلق بالجوانب الإجرائية فقد كان لها أثر هام في طبيعة القضاء الشرعي. وبيان ذلك أن الأحكام الفقهية التقليدية لم تُولِ أهمية خاصة للإثبات عن طريق الكتابة بالرغم من صريح القرآن في ذلك. إلاَّ أن اعتماد هذه المحاكم على الشهادة الشفوية أدَّى إلى استصدار عدد من التنظيمات السياسية في الشرق الأوسط تمنع المحاكم من سماع الدعاوى التي لا تستند إلى بيّنة موثقة في بعض مجالات التقاضي، كاللائحة الصادرة في مصر عام 1897م الخاصة بإجراءات المحاكم الشرعية وترتيبها والتي تقرر عدم سماع دعوى الزواج أو الطلاق أو الآثار المترتبة عليهما بعد وفاة أي من الطرفين ما لم تكن مؤيدة بوثيقة خالية من شبهة التزوير. وحدث نفس الأمر بالنسبة إلى قانون حقوق الأسرة الأردني الصادر عام 1951م الذي منع المحاكم من سماع دعوى الزوج بالطلاق التي قد يرفعها لدفع مطالبة الزوج بالنفقة ما لم يكن هذا الطلاق موثقاً لدى القاضي. واتخذت مصر ذات الأسلوب الإجرائي لتجنب الآثار التي لم تعد مقبولة في التفكير الحديث، وأهمها تلك المتعلقة بطول مدة الحمل، فقد رأى الأحناف أن أقصى مدة الحمل عامان فقط، على حين اعترفت المذاهب الأخرى بمدة أطول من ذلك بحيث تصل كما عند الشافعية والحنابلة إلى أربع سنوات، بينما تمددها بعض الآراء المالكية إلى سبع سنوات، وقد اعتمدوا في هذه التحديدات الطويلة إلى ظاهرة «الحمل المستكن». ويرى «كولسون» أن تحديد مدة الحمل بهذه المدة الطويلة لم يكن ناجماً عن جهل الفقهاء الأوائل بعلم الأجنّة، ولكنهم سلكوا هذا الطريق مراعاةً للنسب، وتجنباً لتطبيق عقوبة الرجم بعد الحمل بتسعة أشهر. وهكذا يبدو أن المبادىء الإنسانية كانت ذات أثر في قبول الفقهاء لاحتمال امتداد الحمل هذه الفترات الطويلة[1].

ولكن التشريع المصري الحديث لم يأخذ بآراء المذاهب الفقهية القديمة في مسألة «مدة الحمل» خاصة بعد أن زالت الأسباب التي يراها «كولسون» مقنعة لأولئك الفقهاء القدماء للأخذ بهذه المدة الطويلة للحمل، كعدم العقاب على الزاني بالرجم أو الجلد، وكفالة النفقة للأولاد غير الشرعيين وإقرارها على آبائهم الفعليين، وتناقض المقررات الطبية الحديثة التي تحدد الحمل بدقة مع تلك الأحكام القديمة. فعدلت مصر من هذه المدة طبقاً للقانون الصادر عام 1929م بحيث لا تسمع دعوى لنفقة عدة

---

(1) Coulson, A history..., op. cit, p. 175.

لمدة تزيد على سنة من تاريخ الطلاق، كما أنه لا تسمع عند الإنكار دعوى الإرث بسبب الزوجية لمطلقة توفي زوجها بعد سنة من تاريخ الطلاق. كما أنه لا تسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد المطلقة والمتوفَّى عنها زوجها إذا أتت به لأكثر من سنة من وقت الطلاق أو الوفاة[1].

وبعد أن يعرض «كولسون» العديد من الأمثلة والقوانين الحديثة الصادرة في الشرق الأوسط التي يبين منها اختلافها وما هو مقرر في الفقه الإسلامي القديم كثبوت النسب، ومسألة زواج الصغار، يصل إلى نتيجة مفادها أن التغييرات الحديثة وإن أصابت بعمق الفقه الإسلامي من الناحية الإجرائية البحتة فإن معارضتها للأحكام الفقهية الموضوعية تبدو محل نظر. ذلك أن معظم الإصلاحات التشريعية التي حصلت في بلدان الشرق الأوسط تناولت بصورة عامة الجوانب الإجرائية التي وإن كانت قد أثرت في الصعيد العملي، إلاَّ أنها تتجنب دوماً التدخل المباشر في الأحكام الشرعية الموضوعية، خلافاً لما هو عليه في الهند، حيث انطوت أعمال الأجهزة القضائية هناك على تعديلات تناولت الأحكام الشرعية الموضوعية. ففي الهند حلّت القوانين الإنجليزية فيما يتعلق بقانون الأسرة محل الشريعة الإسلامية. أما في الشرقين الأدنى والأوسط فقد قننت الأحكام الشرعية تقنيناً كاملاً يتفق في أغلب الأحوال مع مقررات المصادر الفقهية الغربية، وإن خضع بالضرورة في الفترة الأخيرة لتأثير فرنسي واضح. ومع ذلك فقد كان هناك كثير من العناء تحمله المجدِّدون في سبيل أن تبدو إصلاحاتهم المنصوص عليها في تلك التقنينات بمظهر التطبيقات المشروعة للأصول والقواعد الشرعية الثابتة. وباختصار فإن الاتجاهات الحديثة لقانون الأسرة قد احتفظت في كل منطقة من هاتين المنطقتين بطابعها القانوني الخاص بها[2].

وأخيراً يعرض كل من «شاخت» و«كولسون» التشريعات الإسلامية الحديثة ونشأة وظهور الاجتهاد الجديد بفضل دعوة بعض المسلمين المصلحين الذين دعوا إلى إعادة المبادىء الواردة في النصوص القرآنية، كأساس للإصلاح التشريعي. مع اتجاه التشريعات الإسلامية الحديثة إلى العودة إلى الشريعة الإسلامية في بعض المسائل الجنائية والمدنية على حد سواء.

---

(1) Ibid, op. cit, pp. 175 - 176.

(2) Ibid, op. cit, p. 180.

فهذا «شاخت» يرى أن الشرق الأوسط قد تأثر في تشريعاته بالقوانين الغربية التي تسرّبت إليه من خلال احتلال الغرب المباشر لهذه الأصقاع. ونحن نرى كذلك من خلال بعض المثقفين المسلمين الذين تلقوا علومهم في الجامعات الغربية فتأثروا بمناهجها وأسلوب تشريعاتها وحاولوا إدخالها ولو بدون مواءمة مع الشريعة الإسلامية إلى بلدانهم لأنهم رأوا فيها البذور الصحيحة للنهضة الحديثة التي يجب على المسلمين الأخذ بأسبابها والتي تتضمن جميع مناحي الحياة حتى التشريعية منها. ولكن الانتقادات الموجهة إلى الشريعة الإسلامية لا تتناول الأحكام الدينية المنصوص عليها في مصادرها الأصلية، وإن اقتصرت في الدرجة الأولى على الفقه الإسلامي في شكله التقليدي. أي بعبارة أخرى ضد آراء أولئك الفقهاء الأقدمين الذين اعتقدوا أنها ستبقى صالحة في كل زمان. وهكذا حاول هؤلاء المجدِّدون إحلال الأحكام الفقهية القديمة بأحكام إسلامية جديدة[1].

ولعل أهم التأثيرات الظاهرة للقوانين الغربية في الشريعة الإسلامية خلال القرن التاسع عشر هو تقنين النصوص الشرعية على هيئة قوانين على الطريقة الغربية وتقسيمها إلى فصول ومواد طبقاً لما قامت به مجلة الأحكام العدلية العثمانية. وهو نفس الأمر الذي قام به «محمد قدري» باشا في مصر الذي أعد مجموعة من القوانين أخذها من المذهب الحنفي، مسترشداً في عمله بمجلة الأحكام العدلية على هيئة كتاب بعنوان «مرشد الحيران في معرفة أحوال الإنسان». وهو خاص بالمعاملات ويتكون من 941 مادة. كما قنن أحكام الوقف طبقاً للمذهب الحنفي في 646 مادة وسمّاه «العدل والإنصاف في حل مشكلات الأوقاف». ثم قنن أحكام الأحوال الشخصية في 647 مادة. وهكذا أصبحت هذه التقنيات الشخصية مرجعاً هاماً لكل من قام بهذا العمل بعده، حالة كون الحكومة المصرية لم تتبنَّ هذا العمل وتعمل به بصفة رسمية. وتتابعت هذه التقنينات في كل من الجزائر التي صدر فيها «قانون مورناد» وفي تونس «قانون سانتلانا».

وهكذا نشطت الحكومات الإسلامية وبعض علمائها في مجال تقنين الفقه الإسلامي، وسلكت مناهج مغايرة لما هو معمول به في السابق كعدم التقيد برأي مذهب معين تيسيراً للناس ورفعاً للمشقة عنهم خاصة أن جميع المذاهب الإسلامية

(1) Schacht, Introduction...; op. cit, p. 87.

تستمد أحكامها من القرآن والسنة الثابتة. وكان أول الداعين إلى إصلاح الفقه والرجوع به إلى مصادره الأولى، ومحاربة الجمود والركود «جمال الدين الأفغاني» وتلميذه الإمام «محمد عبده». وبدأت التقنينات الحديثة للفقه الإسلامي بصدور قانون العائلات التركي عام 1917م وأخذ فيه بغير مذهب الحنفية في مواد قليلة جداً، وقد تم إلغاء هذا القانون في تركيا، إلاَّ أنه بقي ساري المفعول في سوريا ولبنان وفلسطين وشرق الأردن. وبداية من عام 1920م نشطت حركة التقنين بمصر وذلك بصدور القانون 25 لسنة 1920 وهو مؤلَّف من 13 مادة نظمت به بعض مسائل الأحوال الشخصية المتعلقة بالزواج والنفقة والعدة والطلاق والنسب والمهر والحضانة والمفقود. وقد استمد هذا القانون أحكامه من المذهب الحنفي وغيره من المذاهب الأربعة، غير أن معظم التغييرات اللاحقة به مستمدة من مذهب الإمام «مالك». كما صدر القانون رقم 25 لسنة 1929م الخاص بتنظيم الأسرة وهو مؤلّف من 25 مادة، وقد أخذ فيه بالمذاهب الأربعة وبرأي ابن تيمية وابن القيم في بعض الأحكام. وهكذا توالت القوانين الأخرى المنظمة لبعض أحكام الشريعة الإسلامية في مصر كالقانون رقم 77 لسنة 923 الخاص بالمواريث. والقانون رقم 78 لسنة 1931م الخاص بتنظيم المحاكم الشرعية، والقانون رقم 48 لسنة 1946م الخاص بالوقف الذي يتألَّف من 52 مادة، وقد أخذت أحكامه من مختلف أقوال الفقهاء في سائر المذاهب. والقانون رقم 71 لسنة 1946 الخاص بالوصية ويتألَّف من 82 مادة. ولم يتقيد هو الآخر بمذهب معين بل أخذ ببعض أحكام المذهب الشيعي كالوصية للوارث في حدود ثلث التركة دون توقف على إجازة الورثة، وأخذ برأي ابن حزم كما في الوصية الواجبة[1].

إن حركة التقنين الواسعة التي بدأتها مصر كانت مصدر إلهام للبلدان الإسلامية الأخرى التي سلكت نفس منهجها في هذا المضمار. ففي العراق قامت حركة تقنين للشريعة إلاَّ أنه نظراً لوجود المذهب الشيعي هناك بجانب الأغلبية السنية لم تستطع هذه البلاد التصديق على مشروع قانون الأحوال الشخصية الذي تمَّ إعداده عام 1947م. وبصدور قانون الأحوال الشخصية عام 1959م وحدت جميع الأحكام المتعلقة بالميراث ولم يغلِّب فيه طائفة على أخرى ولكنه اتخذ في بعض الأحكام منحى مخالفاً للشيعة

(1) Ibid, op. cit, p. 89 وقد أضفنا كثيراً من المعلومات التي سكت عنها شاخت في مرجعه المشار إليه.

والسنة على حد سواء كإيجار الأرض الحكومية. ولكن نظراً للتغييرات السياسية التي حصلت في العراق عام 1963م فقد أعيد العمل بأحكام الشيعة الاثني عشرية في مجال الميراث لكل مسلمي هذا البلد[1].

إن المنهجية التي قام عليها تقنين الفقه في العصر الحديث تستند إلى التلفيق بين آراء المذاهب المختلفة، فكل رأي تم التعبير عنه في الماضي يمكن الأخذ به دون الرجوع إلى سياقه التاريخي أو التنظيمي كما يقول «شاخت». ويرى أن هؤلاء المشرعين مجددين ويمتازون بجسارة فائقة فقد حاولوا من حيث الشكل تفادي كل ما من شأنه أن يكون مخالفاً لمحتوى الشريعة. وحاولوا إدخال المفاهيم الغربية على هذه التقنينات دون إلغاء أحكام الشريعة بصورة واضحة كما فعلت تركيا. وهكذا فإنهم لم يدخلوا تغييرات مباشرة على أحكام الشريعة التقليدية واستغلوا المبدأ القائل بحق الحكومة في تقييد سلطات واختصاصات القضاء فيما يتعلق بتطبيق القانون من حيث الزمان والمكان والأشخاص وموضوع النزاع وأن تختار الحل الأمثل لها استناداً إلى الآراء الفقهية القديمة[2]. ومن خلال هذا المبدأ أراد «شاخت» أن يقول: إن هؤلاء المجدِّدين استطاعوا إدخال التغييرات الجديدة على أحكام الشريعة الإسلامية. ومن خلال التدخل الحكومي هذا في مجالس التشريع انبثقت رغبة أكيدة في إنشاء قانون جديد للعقود والالتزامات يستند فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية. وقد كان من نتيجة هذا العمل إدخال العديد من التقنينات الغربية إلى الدول الإسلامية، فيما يتعلق بالقانون المدني الذي شمل ـ بجانب الأحكام الأخرى ـ العديد من الأحكام الفقهية كالشفعة، والحوالة، وخيار الشرط، وعقد السلم، وعقود الغرر، وغيرها من الأحكام التي روعيت فيها أحكام الشريعة. كما ورد في القوانين المدنية لهذه البلدان ذلك النص القاضي باعتبار الشريعة الإسلامية أحد مصادر القانون المدني كما هو الحال في مصر وليبيا والعراق. وقطعت تونس مرحلة كبيرة في هذا المجال عندما ألَّفت لجنة برئاسة «سنتلانا» وقد وضعت قانوناً مدنيّاً تجاريّاً أطلق عليه «قانون سنتلانا» اعتمد فيه على المذهب المالكي والقانون الروماني، وتمَّ التصديق عليه عام 1906م باسم «القانون التونسي للعقود والالتزامات»[3].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 89.

(2) Ibid, op. cit, p. 91.

(3) Ibid, op. cit, p. 93.

وهكذا توالت التقنينات الحديثة لبعض أحكام الفقه الإسلامي، ودون الدخول في التفاصيل فإن العديد من البلدان الإسلامية الحديثة أخذت بأحكامها في مجال الأحوال الشخصية. وكذلك في مجال القانون الجنائي أو المدني كـ «باكستان» التي طبقت عقوبات الحدود على بعض الجرائم، وكالسودان الذي أدخل هذه العقوبات على بعض الجرائم وقد حصل من جرائها حرب أهلية لا تزال تدور رحاها بين الشمال والجنوب إلى يومنا هذا. وكـ «ليبيا» التي أصدرت العديد من القوانين الجنائية استناداً إلى الشريعة الإسلامية كالقانون رقم 148 لسنة 1972م في شأن إقامة حدّي السرقة والحرابة، والقانون رقم 70 لسنة 1973م في شأن إقامة حدّ الزنا وتعديل بعض أحكام قانون العقوبات. والقانون رقم 52 لسنة 1974م في شأن إقامة حدّ السُّكر وتحريم الخمر. ولعل أهم ما يشار إليه في هذا الصدد عدم اعتماد هذه القوانين على مذهب معين وأخذها بأيسر المذاهب، وهو اتجاه تقدمي يرمي إلى عدم التفرقة بين المذاهب الإسلامية واعتبارها جميعاً تستند إلى القرآن الكريم باعتباره شريعة المجتمع في البلاد.

وبالإضافة إلى ذلك فقد تم تعديل بعض أحكام القانون المدني لتتطابق وأحكام الشريعة الإسلامية كإلغاء الفائدة بين الأشخاص الطبيعيين. وهو اتجاه جديد هو الآخر يرمي إلى مواءمة التشريعات الحديثة بأحكام الشريعة باعتبارها من المصادر الأساسية في القانون المدني وباعتبارها دستور البلاد الأساسي باعتبار القرآن الكريم شريعة المجتمع.

عالج «كواسون» هو الآخر مناحي «الاجتهاد الجديد» في الشريعة الإسلامية مشيراً إلى دور المصلحين في العصر الحديث في هذا المجال كالشيخ محمد عبده الذي ينادي باعتبار القرآن الكريم هو حجة الله البالغة على دينه الحق، فلا بقاء للإسلام إلاَّ بفهم القرآن فهماً صحيحاً[1]. وكمناداته علماء المسلمين بإحياء كتاب الله الذي لا حياة لهذه الأمة بسواه، وتنديده بالتقليد الذي يراه خلاف ما ألزم به الله من وجوب الرجوع إلى كتابه وسنّة نبيّه.

ومن ضمن هؤلاء المصلحين «محمد إقبال» الذي طالب بممارسة الاجتهاد المطلق، ويراه ضرورياً ولازماً في هذا العصر نتيجة العوامل السياسية والاجتماعية التي

(1) الشيخ محمد عبده، تفسير المنار، ج1، ص 29.

يمر بها العالم الإسلامي في العصر الحديث. ويرى «كولسون» أنه من الطبيعي أن يثير مثل هذا الرأي الذي يتعارض مع الركود الفقهي طيلة قرون عديدة جدلاً عنيفاً حتى وصف بالابتداع لخروجه عن فتوى «غلق باب الاجتهاد»[1].

ويشير «كولسون» إلى اندلاع الصراع حول حق ممارسة الاجتهاد المطلق بين المحافظين والمجدِّدين. ويرى أن المحافظين الذين يعتقدون أن الأحكام الفقهية الثابتة أفضل نظام للأمور تمسكاً بمبدأ التقليد، بينما جادل أنصار التجديد معارضيهم حول أهمية الاجتهاد حالة كونه السبيل الملائم والوحيد للتغيير في الأحكام الفقهية القديمة. وهكذا تبلورت عدد من الآراء الجديدة التي تضمنت الجمع بين الأحكام التقليدية والاتجاهات الحديثة تماماً. فنشأت مرحلة متوسطة بين التقليد والاجتهاد. ووصف «كولسون» هذا النمط من الإصلاح بأنه «اجتهاد شكلي غير حقيقي» وأبان عن أهم مثال تطبيقي له ما أخذ به المشرع المصري من الوصية الواجبة في قانون الوصية الصادر عام 1946[2].

ويسهب «كولسون» في ضرب الأمثلة التي طبق فيها الاجتهاد الحديث مع الأخذ بالأفكار الفقهية القديمة كمبدإ التنزيل في الميراث، ويشير إلى اختلاف المدارس الفقهية حوله. ووصل بموجب ذلك إلى نتيجة مفادها عدم تنزيل الأحفاد منزلة المتوفَّى من طبقة الفروع الأولى والتي اعتبرت خللاً خطيراً في أحكام الميراث التقليدية، الأمر الذي دفع المجدِّدين المصريين إلى تلافيه عن طريق «الوصية الواجبة» طبقاً لأحكام قانون 1946م، وبذلك أصبح الأحفاد يستحقون نصيب آبائهم وأمهاتهم كما لو كانوا على قيد الحياة مع وجوب قصر أنصبتهم على مقدار الثلث كحد أقصى. وقد أخذت بهذا الحلّ سوريا عام 1953م، وتونس عام 1957م، والمغرب عام 1958م وإن ذهب القانونان السوري والمغربي إلى قصر الحكم بالوصية الواجبة على أولاد الابن وحده دون أولاد البنات[3]. كما يورد الأمثلة المتعلقة بالزواج والطلاق في البلدان الإسلامية، ويشير إلى كيفية تطورها والاجتهاد فيها حتى أصبحت القوانين الجديدة المنظمة لها تخالف ما كانت عليه الأحكام الفقهية القديمة. ويشير في هذا الصدد إلى ما أدخله

---

(1) Coulson, A history..., op. cit, p. 202.

(2) Ibid, op. cit, p. 203.

(3) Ibid, op. cit, pp. 204 - 205.

قانون الأحوال الشخصية التونسي الصادر عام 1957م من تجديد في هذا المضمار والذي يراه نتاجاً للأفكار التحررية التي نادى بها محمد عبده، فألغى تعدد الزوجات لاستحالة العدل بينهن باعتبار أن «شرط العدل» هو شرط قانوني سابق على التعدد لا باعتباره مجرد نصيحة أخلاقية. كما أن القانون التونسي قد اجتهد بالنسبة إلى موضوع «الطلاق» الذي استند فيه الإمام «محمد عبده» هو الآخر وألزم الزوجين باللجوء إلى القضاء لإيقاعه، وأنه لا أثر له من الناحية القانونية إذا وقع خارج نطاق المحاكم. وسلك القانون الجزائري الصادر عام 1959م منهج القانون التونسي حينما جعل الطلاق بيد القاضي، وكذلك نفس الحال بالنسبة إلى القانون الليبي رقم 10 المتعلق بالزواج والطلاق وآثارهما، بحيث لا يقع الطلاق إلاَّ أمام القاضي.

وأخيراً يختتم «كولسون» بحثه حول «الاجتهاد الجديد» بقوله: «إن الأسس النظرية التي يقوم عليها «الاجتهاد الجديد» أو النتائج التي قاد إليها كان لها أثرها العملي الذي لا يمكن إنكاره، وهكذا حلّت الحركة وروح التجديد محل التقليد والركود»[1].

ولعل من المفيد في نهاية هذا المطلب أن نشير إلى آراء بعض المجددين المسلمين في الفقه الإسلامي في العصر الحاضر حتى لا يقتصر كلامنا على ما قام به «محمد عبده» أو «إقبال» أو غيرهما من المجددين. فهذا المفكر السوري «عبد الحميد الزهراوي» المتوفَّى عام 1916م ينبري بشجاعة نادرة لهذه القضية، ويقوم بمكافحة ما أطلق عليه «بالتحجر الفقهي»، ويشير إلى كيفية انتهاء الفقه على أيدي الفقهاء إلى موسوعات طويلة حافلة بالخلافات المذهبية حتى كتبوا ألوفاً من الأوراق على الصلاة مثلاً مع أن ما أورده القرآن بحقها لا يتجاوز آيات معدودة. وإن ما كتبوه لا يفي بأغراض ومتطلبات زماننا، لأن أزمنتهم والقضايا المطروحة أمامهم غير زماننا والقضايا المطروحة أمامنا. وإن اعتناء كل طائفة بمذهب معين على ما فيه من تعدد المرجحين قد فرق كلمة المسلمين منذ زمنٍ بعيد[2].

---

(1) Ibid, op. cit, p. 217.

(2) عبد الحميد الزهراوي، الأفراد والجماعات: محاضرة منشورة في النبراس، مجلد 2، ذكرها الدكتور فهمي جدعان، في كتابه «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، ص ص 306 ـ 307.

ويشن «الزهراوي» هجوماً عنيفاً على إغلاق باب الاجتهاد الذي يراه من إيعاز الحكومات الإسلامية لتأخذ هذه الحكومات بما يناسبها من أحكام فقهية وتترك سواها. وأشار إلى أن أكثر ما يقوله الفقه والفقهاء يستند إلى «الظن والتخمين والفرض والتقدير»، وأن «الإجماع» بشأنه هو مما لم يقع أو يمتنع أن يقع، وإن الفقه لا يخلو من تمحلات عجيبة وتخيلات غريبة ومخالفة للعقل والنقل. ونادى أخيراً بالاجتهاد الذي رأى أنه قد انقطع منذ قرون ولم يقطعه إلاَّ الحاكمون المسيطرون، ويراه هو السبيل الحقيقي للإصلاح الديني، ويندد بمن حصره في المتقدمين ثم في الأربعة المشهورين، ويرى أن الكتاب المبين والرسول الأمين أحق أن يتبعا من المؤلفين الأولين وغيرهم. ويقترح ألاَّ يستند الاجتهاد إلى رأي آحاد الناس وإنما يجب أن يستند إلى سلطة تشريعية تسلم إلى «جمع» يستنبطون الأحكام الدينية والدنيوية، ويضعون القوانين الملائمة لحوادث كل زمان ومكان[1].

وذهب بعض المجدِّدين المسلمين إلى التطرف عند مناداتهم بإلغاء الشريعة الإسلامية نهائياً وإحلال القوانين الوضعية محلها، كما فعل «محمود عزمي» في مصر الذي دعا إلى «مدنية القوانين»، وإلى التشكيك في عدد من الأحكام الشرعية المتعلقة بالأحوال الشخصية والمعاملات الاقتصادية الإسلامية. واعتقد أن الفائدة المصرفية التي يعتبرها المسلمون نوعاً من «الربا» ـ مع خلاف في ذلك ـ هي أصل كل نمو اقتصادي، وهكذا انتقد هذا الرجل المادة الواردة في الدستور المصري لعام 1923م التي تنص على أن دين الدولة هو الإسلام وأطلق عليه اسم «البند المشؤوم» وطالب بتوحيد التشريع استناداً إلى مفهوم «القومية المصرية» الذي ينبغي أن تقرر على أساسه حقوق المصريين جميعاً وواجباتهم بحيث يكون لجميع المصريين أحكام زواج وطلاق واحدة، وبحيث تفتح أبواب الأسرة المسلمة لغير المسلمة ويسمح للمسلمة بالزواج من غير المسلم بلا اعتراض[2].

ونادى عدد من المفكرين المسلمين بتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع مناحي الحياة، والإعراض عن القوانين الوضعية، لأنها ـ حسب رأيهم ـ صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وأشهر من نادى بذلك علي أبو الفتوح، وعبد القادر عودة، وعبد

---

(1) المصدر السابق، فهمي جدعان، ص 309.

(2) المصدر السابق، ص 340.

الرحمن البزاز، وعلاَّل الفاسي، وإن كنا سنعود إلى بسط آرائهم في المبحث الخاص بصلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل زمان ومكان.

هكذا وصلنا في نهاية المطاف إلى خاتمة بحثنا المتعلق بتطور الفقه الإسلامي منذ عهد الرسول إلى يومنا هذا، متطرقين إلى خصائصه، ومميزاته، وكيفية نموه، وتطوره، مشيرين إلى آراء المستشرقين حوله، ومبرزين أفكارهم الإيجابية والسلبية حوله، ومحاولين الرد على شبهاتهم بقدر الإمكان وطبقاً للمراجع والمصادر الموجودة بحوزتنا، سالكين في ذلك المنهج العلمي الصارم طبقاً لقدراتنا، تاركين التفصيلات المملة، ومقتصرين على الإيجاز دون الإخلال بالموضوع، ومبرهنين أخيراً على أن الفقه الإسلامي قد خضع لقوانين التطور والنمو شأنه في ذلك شأن جميع الكائنات الحية باعتبار أن الفقه والقانون هما مرآة عاكسة لتطور المجتمعات وبيان ظروفها ومقدار نموها وطريقة تفكيرها مع ما بين الفقه والقانون من فوارق أساسية لا تخفى على ذوي البصيرة والأفهام.

وإذا كان الأمر كذلك فإننا نكون قد انتهينا من هذا المبحث على النحو الذي أسلفنا بيانه ونعالج في المبحث المقبل المستشرقين وأصالة الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني

المستشرقون وأصالة الفقه الإسلامي

أبانت لنا دراستنا لتطور الفقه الإسلامي في المبحث السابق نشأة هذا الفقه الإسلامية الخالصة دون أن تشوبه شائبة من المؤثرات الداخلية والخارجية. كما أبانت لنا تلك الدراسة عن أن أعراف الجاهليين الصالحة قد استوعبها الفقه الإسلامي فأبقى عليها وضمنها في مجمل أحكامه، وأصبحت مبادئها جزءاً من تكوينه، بينما ألغى الأعراف الفاسدة وأبطل سريانها، وحاربها بالسيف والبيان، وقضى عليها نهائياً، بذلك أصبحت الأعراف العربية الصالحة قبل الإسلام جزءاً منه لا تشوبه أي مؤثرات داخلية كما زعم بعض المدّعين من المستشرقين.

كما أبانت لنا دراستنا السابقة أن الفقه الإسلامي قد نشأ مكتملاً في زمن قليل منذ عصر الرسول عليه السلام إبّان فترة نزول الوحي، فتكاملت مبادىء الشريعة الإسلامية

عن طريق القرآن الذي فسرته وكملته وشرحته وبينته السنة النبوية الصحيحة القولية منها والفعلية والتقريرية. ولم يكن للصحابة والمجتهدين بعد تلك الفترة المبكرة من نشأة الفقه الإسلامي إلاَّ تطبيق تلك القواعد الكلية الواردة في القرآن والسنة الصحيحة على الحوادث والنوازل الجزئية دون أن يبدلوا أو يغيروا في تلك المبادىء والقواعد الكلية الثابتة أو يزيدوا عليها. ولم تنقل لنا الحوادث التاريخية أن أحداً اكتشف نقصاً فيها فكمّله وأضاف إليه، أو قوَّم اعوجاجاً لاحظه عليه، أو فساداً فأصَّله بالنسخ أو التغيير أو أي شيء من هذا القبيل.

وقد أبانت لنا دراستنا السابقة أيضاً أن الفقه الإسلامي جاء عاماً شاملاً في أحكامه، فتناول علاقة الناس مع ربهم، وعلاقتهم ببعضهم بعضاً في سائر مناحي الحياة، باعتبار أن الشريعة الإسلامية هي شريعة عامة ودائمة وشاملة وصالحة للتطبيق في كل زمان ومكان ولا تخضع للتغيير والتبديل طبقاً لرغبات وأهواء الحكّام، وقد استقرت خصائصها هذه منذ المرحلة الأولى من نشأتها. وعندما تطور الفقه من خلالها في المراحل التالية لها فإن الفقهاء لم يفعلوا شيئاً سوى تطبيق تلك المبادىء العامة والشاملة والمرنة على الجزئيات التي تتنامى وتتكاثر طبقاً لسنة الحياة وطبيعتها.

وأبانت لنا دراستنا السابقة كذلك أن العرب الجاهليين كانت لهم قبل الإسلام نظمٌ قانونية تنظم حالتهم الاجتماعية والاقتصادية والأسرية وغيرها شأنهم في ذلك شأن أية أمة أخرى على الكرة الأرضية، وقد تحددت تلك القواعد القانونية في الأعراف المحلية وبعض الوثائق المكتوبة جنوب الجزيرة العربية، ورأينا كيف أن تلك الأعراف الصالحة قد دخلت الإسلام فتبناها وأدخلها في فلكه بعد أن غربل الأعراف الفاسدة منها وطرحها جانباً.

وأبانت لنا دراستنا السابقة أيضاً كيف اجتاح المسلمون الأمبراطوريتين الرومانية والفارسية فطردوا الأولى من الشام ومصر وإفريقية الشمالية، وقضوا على الثانية قضاءً مبرماً. وقد نتج عن هذا الفتح السريع والمدهش انتقال النظام القانوني الإسلامي إلى الأراضي المفتوحة، فطُبِّق الفقه فيها طبقاً لما ورد في القرآن والسنة واجتهادات الصحابة والتابعين الذين واجهوا مشاكل وأنظمة لا قِبَلَ لهم بها في مجتمعهم البدوي الذي يختلف اختلافاً جذرياً من الناحية الحضارية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية عما هو معهود لديهم، وقد كان من الطبيعي إزاء هذه الظروف الجديدة، والحوادث المستجدة والمشاكل العويصة، ألاَّ توجد نصوص واضحة صريحة في

القرآن أو السنة تكفي لإيجاد حلول لهذه المشاكل والأقضية التي تعرض عليهم صباح مساء، وكان لا مناص لهم من البحث عن مصادر قانونية أخرى لإيجاد الحل اللازم في طياتها، ولم يكن هناك من مصدر ملائم لذلك إلاَّ الاجتهاد واستخدام الرأي استناداً إلى المبادىء الكلية العامة الشاملة الواردة في ذينك المصدرين الأصليين، الأمر الذي أدى بداهة إلى ظهور القياس كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي باعتباره جزءاً من الاجتهاد. وظهرت ـ بالإضافة إلى ذلك ـ مصادر أخرى فرعية لا تزال تثري الفقه وتجعله صالحاً لكل زمان ومكان كما سنتبينه في المبحث القادم.

وإذا كان الفقهاء والمجتهدون والقضاة المسلمون، وهم يقومون بمهامهم القضائية والدينية، يُعْمِلُونَ الرأي والاجتهاد للوصول إلى القواعد القانونية التي تحكم الحوادث والنوازل الجزئية المستجدة فهم بلا شك يلجؤون إلى جميع الوسائل المتاحة لهم لاستنباط هذه الأحكام من أدلتها التفصيلية. وقد برعوا في ذلك، ووصلوا فيه شأواً كان مثار إعجاب الفقهاء والقانونيين قديماً وحديثاً. وهم إذ فعلوا ذلك هل استعانوا بالمصادر الخارجية كالشريعة اليهودية أو القانون الروماني مثلاً؟.

عندما درس المستشرقون الفقه الإسلامي، ورأوه نظاماً كامل البنيان، ثابت الأركان، قوي الحجة والبيان شككوا في مصدره الإسلامي، وافترضوا أنه قد استند واستمد معظم أحكامه ومصطلحاته وتقسيماته من الشريعة اليهودية والقانون الروماني. وهذه شبهة طالما رددها هؤلاء المستشرقون الذين لم يكونوا أصلاً من المتخصصين بالعلوم القانونية إلاَّ ما ندر، والذين اعتقدوا ـ بحسن نية أو بسوئها ـ أن هذا البنيان الفقهي العظيم الظاهر في المؤلَّفات الفقهية الإسلامية لا بد من أن يكون مستنداً إلى المؤثرات الخارجية كما ادعوا في السابق اعتماد القرآن على هذه المصادر الخارجية أيضاً.

اختلف المستشرقون حول تأثر الفقه الإسلامي بالمصادر القانونية الأجنبية فمنهم من اعتقد جازماً أن هذا التأثر هو حقيقة علمية لا مناص لنا من التسليم بها وإقرارها، وبذلوا غاية جهودهم للبرهنة على حصتها. وهناك فريق آخر ممن أنكر هذا التأثير الأجنبي مهما كان نوعه في الفقه الإسلامي ورأوه عبارة عن منهج عربي إسلامي خالص في نشأته وتكوينه وقواعده وأحكامه فما حقيقة الحال يا ترى؟

لقد أشرنا في مقدمة هذا الفصل الذي خصصناه لنظرة المستشرقين إلى الفقه

الإسلامي أن أهم دواعي قيامنا بهذه الدراسة هو إثبات أصالة وصلاحية الفقه الإسلامي. وحاولنا ـ للبرهنة على هذه الفرضية ـ دراسة هذا الفقه من خلال تطوره عبر المراحل المختلفة التي نشأ وترعرع ونما وتطور فيها حتى وقتنا الحاضر. ووصلنا من خلال تلك الدراسة إلى أن الفقه الإسلامي عبارة عن نتاج عربي إسلامي لقواعد قانونية نظمت وحكمت المجتمع الإسلامي عبر تطوره الحضاري والثقافي والاجتماعي على مر العصور، وأنه نتاج هذه الحضارة وحدها دون سواها. ولكن الأمر لا يزال محتاجاً إلى بيان للرد على تلك الافتراضات القائلة: إنه قد استمد أحكامه من الشريعة اليهودية والقانون الروماني بل حتى القوانين الفارسية. ومن هنا كانت دراستنا في هذا المبحث لهذه الفرضيات من جميع جوانبها حتى نستطيع الوصول في النهاية إلى حكم علمي محايد نؤيد بموجبه تلك الفرضيات أو ننفيها طبقاً للمناهج العلمية التي سنسلكها في هذا المجال:

ستكون دراستنا لهذا المبحث مقسمة إلى مطلبين رئيسين هما:

المطلب الأول: المستشرقون والمصادر الخارجية للفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: التشابه والاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني.

المطلب الأول

المستشرقون والمصادر الخارجيّة للفقه الإسلامي

أشرنا في مباحث سابقة في هذه الدراسة إلى العديد من آراء المستشرقين التي ترجع العديد من الأحكام الفقهية الإسلامية إلى المصادر الخارجية كاليهودية والفارسية والرومانية. ولم نحاول إبّان الإشارة إليها التعمق في دراستها والرد عليها حالة كون المكان المناسب لها قد خصص سلفاً في هذا المبحث. وعلينا الآن الإشارة بإجمال ودقة إلى هذه الآراء سواء أكانت تلك التي تؤيد وجهة النظر القائلة بتأثر الفقه الإسلامي بالمصادر الخارجية أم تلك النافية لها.

فهذا «جولدزيهر» عند حديثه عن تطور الفقه وبالخصوص بمناسبة حديثه عن السنة يرى أنه لم تندمج في الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية فحسب، بل قد لفّ فيه كل ما يملكه الإسلام من محصوله الشخصي، وكذلك الأمور

الغريبة عنه وقد غيّر هذا الغريب المستعار تغييراً أبعده عن أصله المأخوذ منه، وضم ذلك كله إلى الإسلام. فهناك جُمَلٌ أخذت من العهد القديم، والعهد الجديد، وأقوال الربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة، وتعاليم من الفلسفة اليونانية، وأقوال من حِكَم الفرس والهنود، كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق «الحديث» حتى لفظ «أبونا» لم يعدم مكانه في الحديث المعترف به، وبذلك أصبحت ملكاً خالصاً للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه. ثم يصل بعد استطراد وأمثلة إلى الحكم بأن قسماً كبيراً من الأدب الديني اليهودي دخل الأدب الديني الإسلامي من هذه المصادر اليهودية[1].

وعند حديثه عن تطور الفقه الإسلامي، وتطرقه إلى قيام الفقهاء باستنتاج قواعد دينية عن طريق الاجتهاد الشخصي، وتقنين الفقه باستخدام القياس والاستنتاج والرأي الشخصي أيضاً، فإن «جولدزيهر» يرى أنه ليس غريباً أن تكون هذه التعاليم الفقهية والتفضيلات المستعملة قد تأثرت كذلك بثقافات أجنبية، كما أن المعارف الفقهية الإسلامية تحمل على سبيل المثال ـ كما حقق ذلك البحث الحديث تحقيقاً ثابتاً ـ آثاراً غير منكورة من الفقه الروماني، سواء في ذلك من ناحية الطريقة، أو من ناحية الأحكام الفرعية[2].

ويذهب الأستاذ «فيتزجيرالد» الإنجليزي إلى تأكيد أن «جولدزيهر» كان من القائلين باستعارة الفقه الإسلامي من القانون الروماني. ولكنه إنصافاً لهذا العالم نفسه، فإنه يراه قد رجع عن آرائه في مصنفه العظيم «العقيدة والشريعة في الإسلام»[3]. ولكن هذا العالم الجليل نسي تلك الفقرات السابقة التي أوردناها من كتاب «جولدزيهر» سالف الذكر والتي تؤكد تمسكه دوماً بآرائه تلك إلى النهاية ولم يعدل عنها أبداً، خاصة أن كتابه المشار إليه لم يكن مخصَّصاً لتطور الفقه إلاَّ في فصل واحد، ثم إنه لم يقرر فيه صراحة عدوله عن آرائه السابقة، علماً بأن أفكاره هذه لا تزال مبثوثة في الموسوعة الإسلامية الصادرة عام 1961م كما سنشير إليها في حينها.

---

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص42 ـ 43.

(2) المرجع السابق، ص 47.

(3) د. محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1961، ص93.

فهذا «شاخت» يكتب في الموسوعة الإسلامية الجديدة، أن «جولدزيهر» قد أشار في العديد من أبحاثه إلى ذلك التشابه الكبير بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني، وتأثره كذلك بالتلمود اليهودي. فجولدزيهر يرى ـ أن مصطلح «الفقه» و«الفقهاء» كلاهما مستمد من حيث مفهومه الفني من المصطلحات اليهودية «حُكْمَهْ Hokhmà» و«حَكمِيم Hakhàmim»، كما أنهما ترجمة لمصطلحي (Juris) Prudentia اللاتينيين. وقد دخلت هذه المصطلحات إلى الفقه الإسلامي من القانون الروماني عن طريق التأثير اليهودي[1]. كما يؤكد «جولدزيهر» في الموسوعة الإسلامية ذاتها أن فقهاء المسلمين الأوائل قد اعتمدوا وأقروا بوعي كامل بعض مبادىء القوانين الأجنبية والتي يصفها حرفيّاً بأنها «إحدى المشاكل الأكثر تشويقاً في هذا الفرع من الدراسات الإسلامية»[2].

وَيَرُدُّ «فيتزجيرالد» على العديد من أفكار «جولدزيهر» المتعلقة بتأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني في كتبه الأخرى كمقاله المنشور عام 1907م بالولايات المتحدة بعنوان «أصول الفقه الإسلامي». وفيه أحصى «جولدزيهر» المتشابهات بين القانون الروماني والإسلامي. وأشار في ذلك المقال إلى أن الفقه الإسلامي نشأ في القرن الثاني للهجرة. وهذا الرأي أثبتت خطأه دراستنا حول تطور الفقه الإسلامي التي برهنا فيها على أن هذا الفقه نشأ وترعرع ونما وأصبح علماً قائماً قبل القرن الثاني من الهجرة. كما أشار «جولدزيهر» إلى أن كلمة الفقه هي ترجمة لكلمة Prudentis اللاتينية ومعناها: التعقّل والفهم. وهو نفس الرأي الذي أشرنا إليه قبل قليل طبقاً لما ذكره هذا المستشرق في الموسوعة الإسلامية. ويرد «فيتزجيرالد» على هذه الشبهة بأن كلمة «الفقه» الإسلامية لم تنشأ عن هذه الكلمة اللاتينية التي معناها الفهم أيضاً، بل إن مدلول هاتين الكلمتين دليل عمّا يسميه «سانيلاَّنا» بحق: الاتحاد العقلي للعقل الإنساني، ثم إنه إذا كانت كل النظم القانونية تعتمد ألبتّة على استعمال العقل للفهم، فلماذا نقول بالاستعارة بين هاتين الكلمتين[3]؟

ومن ضمن المتشابهات التي زعم «جولدزيهر» وقوعها بين الفقه الإسلامي

---

(1) Goldziher, Chacht, Encyclopédie de :L'Islam, Nouvelle édition, tome II; «Fikh» Brill-Maisonneuve et Larose, 1965, p.907.

(2) Ibid, Article «Fikh» op. cit, p.908.

(3) د. محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص109.

والقانون الروماني أن المزاوجة بين قانون مكتوب ـ ويراد به النصوص التشريعية عن الكتاب والسنة ـ وآخر غير مكتوب ـ ويراد به القياس وغيرها من المصادر ـ مأخوذة عن القانون الروماني. ويرد «فيتزجيرالد» أيضاً على هذه الشبهة من أن التمييز بين قانون مكتوب وقانون غير مكتوب، كما ورد عند «جوستنيان»، هو التمييز بين قانون يستمد قوة نفاذه من الإصدار التشريعي عن طريق بعض الأشخاص أو الهيئات الصانعة للقانون، وبين قانون يستمد هذه القوة من العادات أو الأعراف المتغلغلة في القدم. أما التمييز بين النص والقياس في الفقه الإسلامي، فهو التمييز بين قانون أساسي وبين استنتاج منطقي مما يفهم من النص، فليس هناك شيء مشترك بين الأمرين، أي بين القانون الروماني والفقه الإسلامي، عدا مجرد التقسيم إلى قانون يعمل بنصه وآخر يعمل بروحه ومفهومه لا حروفه[1].

ويذهب «جولدزيهر» إلى أن كلمة «رأي» في الفقه الإسلامي هي ترجمة حرفية للاصطلاح اللاتيني، وينكر «فيتزجيرالد» هذا الرأي ويذهب إلى إمكانية اقتداء الفقهاء المسلمين بأهل الرأي من غير العرب لكنهم لم يكونوا رومانيين بل كانوا يهوداً من فقهاء التلمود[2].

وأخيراً يذهب «جولدزيهر» إلى القول: إن المبدأ المعروف في العربية باسم «مصلحة» أو «استصلاح»، هو ذات المبدأ الروماني الذي يطلق عليه «المنفعة العامة». ويرد «فيتزجيرالد» على هذه الشبهة بأن المنفعة العامة لم تكن مبدأ معترفاً به في القانون الروماني، ولكنه كان مبدأ بارزاً في القانون اليهودي، كما في «المِشنا» حيث وردت عبارة «على سبيل الاحتياط للصالح العام» فيما لا يقل عن اثني عشر موضعاً. وإن «المدينة» التي كانت مهداً للقانون الإسلامي، وهو في أعظم نموه، كانت على مقربة من اليهود، ولكن على بعد ساحق من المؤثرات الرومانية[3].

---

(1) المرجع السابق، ص 109.

(2) المرجع السابق، ص 110.

(3) المرجع السابق، ص 110. ويلاحظ أن الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى قد ترجم هذه الشبهات والرد عليها من قبل ڤيتزجيرالد ـ كما أشار إلى ذلك ـ من كتاب المستشرق الإنـجـلـيـزي S.U.Fitz Gerald: The alleged debt of Islamic Law to Roman Law, in Law quaterly Review; Vol. 67, January 1951, P.81-102.

وبالرغم من موافقتنا على ما ذهب إليه «فيتزجيرالد» من عدم تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، فإننا لا نوافقه على ما ذهب إليه من أن الفقه استمد هذه المصطلحات من التلمود. وآية ذلك أن مصطلح «الرأي» قد ظهر منذ عصر الرسول، وكان يستخدم بمعنى الاجتهاد بالرأي منذ ذلك التاريخ. ونراه مبثوثاً في حديث الرسول إلى «معاذ» عندما بعثه قاضياً إلى اليمين وعندما سأله الرسول: بِمَ تحكم؟! أفاده بالقرآن أو السنة، فإذا لم أجد فأجتهد رأيي ولا آلو. وهذا الحديث واضح الدلالة على أن هذا الاصطلاح قد استخدم منذ ذلك الزمن المبكر من الدعوة الإسلامية، يضاف إلى ذلك أن الرسول كان يشجع أصحابه على الاجتهاد، ويحثهم عليه، ويدربهم على كيفية استعمالهم له. ورأينا في المبحث السابق رسالة «عمر» القضائية إلى قضاته وكيف طالبهم فيها باستخدام الرأي الذي تطور بعدئذ حتى أصبح قياساً من الناحية الفنية. ورأينا هذا المصطلح يستخدمه «عبد الله بن مسعود» عندما سئل عن امرأة توفي عنها زوجها ولم يسم لها مهراً فقال: أقول فيها برأيي فإن كان صحيحاً فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، وقد فرح فرحاً شديداً عندما وافق رأيه ما قضى به الرسول في قضية «بروع بنت واشق» الأشجعية.

وهذا «جولدزيهر» نفسه الذي عزا اصطلاح الرأي إلى القانون الروماني وخالفه في ذلك «فيتزجيرالد» الذي أرجعه إلى التلمود اليهودي، يذهب في مناسبة أخرى إلى الإقرار بأن استخدام الرأي في الفقه الإسلامي قد نما على أنه ضرورة ملّحة اقتضتها أحداث الحياة الفقهية العملية في مباشرة منصب القضاء[1]. ونحن نرى أن «الرأي» لم يستخدم بعد الفتوحات الإسلامية فحسب ولكنه كان جارياً على الألسنة قبل ذلك بكثير، ولم يكن المسلمون في حاجة إلى استقائه من اليهود الموجودين بالمدينة خاصة أن حياتهم الفقهية ـ كما برهنا في مناسبة سابقة ـ ليست بتلك الرفعة والسؤدد في هذا المكان الذي أصبحوا فيه متشابهين بالعرب أسماء وعادات، ولغة وثقافة. يضاف إلى ذلك أن «المشنا» لم يترجم إلى اللغة العربية في ذلك الزمان فكيف يستطيع العرب فهم ما ورد فيه من نصوص؟. وإذا كان رد بعضهم على حجتنا هذه يتمثل في إدخاله للحياة

(1) Goldziher; Die Zahiriten, Leipzig; 1884; ذكره محمد يوسف موسى. في كتابه: «محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي»، جامعة الدول العربية، معهد الدارسات العربية العالمية، 1954، ص22، 23.

الفقهية الإسلامية عن طريق اليهود الذين اعتنقوا الإسلام، فإن ردنا على ذلك يتمثل في أن ثقافة هؤلاء اليهود الذين اعتنقوا الإسلام لم تكن هي الأخرى بتلك الرفعة والسمو شأنهم في ذلك شأن نظرائهم المقيمين بالمدينة، وقد أثبت لنا «ابن خلدون» في مقدمته حالة هؤلاء اليهود الثقافية التي لا تسمو على ثقافة العرب، وبالتالي فإنه يستحيل الجزم بتأثر الفقه الإسلامي من هذا السبيل.

إن الفقهاء المسلمين لم يستقوا كذلك مصطلحات «المصلحة» أو الاستصلاح من التلمود اليهودي. لأنها شائعة الاستعمال لديهم، ولأن الآيات القرآنية حافلة بما يدل عليها، وأن الأحاديث النبوية غاصة بها، وأن هذه التعبيرات هي عربية أصلاً ومنشأً ومحتوى، وأنها طُوِّرت بحيث أصبحت ذات مدلولات فنية إبَّانَ ظهور المدارس الفقهية القديمة خاصة مدرسة الإمام «مالك». ونحن نعلم أن هذا الفقيه لم يتصل بمراكز الحضارة الرومانية، ولم يغادر المدينة إلى «الشام» حيث كانت توجد المدارس الفقهية الرومانية، وأنه كان مؤسس مدرسة الحديث التي لا تأخذ بالرأي وتنأى عنه، وأنه كان أبعد من أن يتأثر بالأفكار اليهودية خاصة أنهم غادروا مدينة الرسول قبل مولده بوقت طويل عندما أجلاهم المسلمون عنها بعد تلك المعارك التي خاضوها مع قبائلهم كبني قريظة، وبني النضير وغيرهم.

ويذهب «جولدزيهر» في مقال آخر له إلى الجزم بتأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني عندما يحلل الأوضاع والحوادث الجديدة التي واجهت المسلمين في الأراضي التي فتحوها، ويفترض أن الفقهاء المسلمين قد بذلوا جهودهم لإيجاد حلول ناجعة لهذه الحوادث التي لا قِبَلَ لهم بها في بلادهم، وهم بذلك لا يستطيعون ـ بقوانينهم البدائية التي حمولها معهم من الجزيرة العربية ـ سدّ حاجات مجتمعات بلغت شأواً بعيداً في المدنية والحضارة كالمجتمع السوري والمجتمع العراقي، فسارعوا إلى ابتداع نظام قانوني لمواجهة حاجات هذه المجتمعات الجديدة مستخدمين في ذلك الوسائل الرومانية[1].

وقد أورد «رأي» «جولدزيهر» السالف ذكره الأستاذ «أحمد أمين» مضيفاً إليه رأي الأستاذ «سانتلانا» عندما نسب إليهما قولهما: إن الفقه الإسلامي تأثر كثيراً بالقانون

---

(1) Goldziher; Article dans le Byzantioniche Zeitschrift وقد نقل هذا الرأي، سواس باشا في كتابه Le droit Musulman expliqué 1846.

الروماني، وكان هذا الفقه مصدراً من مصادره، استمد منه بعض أحكامه، لوجود مدارس للقانون الروماني عند الفتح الإسلامي في قيصرية وبيروت، وكانت هناك محاكم تسير في نظامها وأحكامها حسب القانون الروماني، واستمرت هذه المحاكم بعد الإسلام زمناً، وإنه من الطبيعي أن قوماً لم يأخذوا من المدنية بحظ وافرٍ إذا فتحوا بلاداً ممدَّنة نظروا ماذا يفعلون، وبِمَ يحكمون؟ ثم اقتبسوا من أحكامهم. ونقل «أحمد أمين» عن هذين المستشرقين قولهما: إن المقابَلَة بين بعض أبواب الفقه وبعض أبواب القانون الروماني تدل على التأثر الحاصل بينهما، وإن الفقه الإسلامي أخذ عن القانون الروماني إمَّا مباشرة أو عن طريق التلمود، فإن هذا التلمود أخذ كثيراً من الفقه الروماني، واتصال المسلمين باليهود مكّنهم من الأخذ ببعض أقوال التلمود[1]. ونحن سنثبت خطل هذا الرأي عندما نتعرض لأحوال المدارس الفقهية الرومانية في الشام.

ومن المستشرقين الذين ذهبوا هذا المذهب «دي بور» الهولندي الذي أكّد هو الآخر تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة، فنشأت حاجات لم يكن للإسلام بها عهد، وحلت محل شؤون الحياة العربية البسيطة عادات وأنظمة لم يرشد إليها الشرع إرشاداً دقيقاً إلى وجه الحق فيها، ولم يرد في السنة بالنصّ ولا بالتأويل ما يبين الطريق إلى معالجتها. ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم، وهي وقائع لم يرد فيها نصوص ولم يكن للمسلمين بد من الحكم فيها، إمَّا بما يتفق مع العرف، وإمَّا بما يهديهم إليه إدراكهم لمعنى الخير. ولا بد من أن يكون القانون الروماني قد ظل زمناً طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في هذا الاتجاه في الشام والعراق، وهما من ولايات الأمبراطورية الرومانية القديمة[2].

ومن المستشرقين الآخرين ممن ذهب إلى هذا الرأي «كاروزي Carusi» الإيطالي، و«ڤون كريمر Von Kremer» الألماني، و«شلدون آموس Amos» البريطاني، و«سنتلانا» الإيطالي، و«لامبير Lambert» الفرنسي وغيرهم كثيرون، وردت على ألسنتهم تلك العبارات التعسفية مثل: «إن الشرع المحمدي ليس إلاّ القانون

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الحادية عشرة، 1975. 246 ـ 247.

(2) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة، ص42، ذكره محمد يوسف موسى في كتابه: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص94.

الروماني للأمبراطورية الشرقية، معدلاً وفق الأحوال السياسية في الممتلكات العربية». ومثل: «القانون المحمدي ليس سوى قانون جستنيان في لباس عربي». ومثل: «إن العرب لم يضيفوا جديداً إلى القانون الروماني سوى بعض الأخطاء». ومثل: «كان على اليونان وفارس والهند ضريبة شفاء العقل العربي من عقمه»[1]. وغيرهما من العبارات الدالة على التعسف، والهوى، وعدم الإنصاف، والحيدة عن الموضوعية العلمية.

ومن مشاهير المستشرقين الذين يحاولون إيجاد العلاقة بين الفقه الإسلامي والمؤثرات الخارجية كاليهودية والقوانين الرومانية هو صاحبنا «شاخت» الذي ما فتىء يفترض الفروض، ويذهب إلى تأويلات وتفسيرات شتى صحيحة منها أو تعسفية للبرهنة على هذه العلاقة.

ففي محاضرة له أمام الأكاديمية الإيطالية للعلوم بعنوان: «القانون البيزنطي والشريعة الإسلامية» ذهب إلى القول: إن العادات والتقاليد العربية التي احتضنها الفقه الإسلامي لم تتأثر بالقانون البيزنطي، كما أنه أنكر وجود كتب قانونية مترجمة بين أيدي الفقهاء المسلمين، ولكنه يرى أن تأثير القانون الروماني في الفقه الإسلامي قد حصل في القرنين الأول والثاني للهجرة إبَّان فترة تكوينه ونشأته عن طريق الأشخاص المثقفين ثقافة إغريقية عالية والذين اعتنقوا الإسلام، ذلك أن الفقه الإسلامي ـ حسب رأيه ـ لم يوجد بالحالة التي نعرفه بها، طيلة القرن الأول الهجري، والمتخصصون بالفقه الإسلامي بدؤوا يهتمون بالمسائل ذات الصبغة الدينية منذ أواخر ذلك القرن ولم يتعرض أحد للمشكلات القانونية من الوجهة الفنية، بالمعنى الذي نفهمها به الآن، إلا منذ أوائل القرن الثاني الهجري، وأول مركز لهذا النشاط العلمي لم يكن في المدينة بل كان في العراق، والآراء المنسوبة إلى المشتغلين بهذا النشاط العلمي في القرن الأول الهجري كانت غير محددة ومشكوكاً في صحة نسبتها إليهم. وينتج من ذلك أن القرن الأول يمثل ـ من الوجهة القانونية ـ فراغاً كبيراً بحيث استطاعت الثقافة الأجنبية،

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، ص5 ـ 6. ويؤسفني عدم ذكر دار الطبع وسنته لأنني قمت بتصوير الكتاب في مكتبة جامعة الجزائر، والتي قدمت لي مشكورة العديد من المراجع الأجنبية والعربية لتصويرها، ونسيت أن أدون على ظهر هذا الكتاب المعلومات الأخرى الواجب توافرها للتوثيق.

والثقافة البيزنطية أن تتسرب إلى المسلمين. وأهم من ذلك أن الفقه الإسلامي بدأ يتكون في فترة كانت أبواب المدينة الإسلامية مفتوحة على مصراعيها أمام حاملي الثقافات الأجنبية الذين اعتنقوا الإسلام[1].

ويستطرد «شاخت» في بيان كيفية قيام هؤلاء الأشخاص المثقفين ثقافة إغريقية بنقل الأفكار القانونية البيزنطية إلى المسلمين فيقول: «في الواقع، إن نسبة كبيرة من بين الذين اعتنقوا الإسلام من سكان البلاد التي فتحها المسلمون خلال القرنين الأول والثاني كانوا ينتمون إلى الطبقة العليا في المجتمع وكانوا مثقفين بالثقافة الإغريقية، تلك الثقافة التي كانت سائدة في الشرق الأدنى. ومن المعروف أن إعداد المحامين والخطباء، وهي مهنة منفصلة عن مهنة الفقهاء «Juristes» بالمعنى الدقيق، كانت تتضمن في القرون الأخيرة للعالم القديم، دراسة المنطق وبعض المبادىء القانونية. وفي الحقيقة (حرّم) جستنيان تدريس القانون خارج الجامعات الأمبراطورية الثلاث: روما، وبيروت، والقسطنطينية، ولكنه لم يستطع تطهير دراسة المنطق ـ الذي كان يعتبر رئيساً ليس فقط بالنسبة إلى إعداد المحامين بل بالنسبة إلى التعليم العام ـ من كل العناصر القانونية التي كان يحتويها. وإلى هؤلاء الأشخاص ـ الذين كانوا بكل تأكيد غير متخصصين بعلم القانون ـ يرجع كثير من الأفكار الإغريقية التي كانت من مستوى شعبي والتي تسربت إلى الفقه الإسلامي بل وإلى قواعد اللغة العربية نفسها. وقد حدث هذا قبل عصر الترجمة. وعلى هؤلاء الأشخاص تقع مسؤولية انتقال بعض الأفكار القانونية البيزنطية إلى الفقه الإسلامي. وهذا هو ما يفسر لنا ذلك الطابع الشعبي الذي اتسمت به تلك الأفكار المستعارة: فيكاد لا يوجد تشابه من حيث الأحكام الفنية بين القانونين، ولكن يوجد تشابه من حيث المبادىء العامة، لا من حيث الحلول الجزئية»[2].

ويعبر «شاخت» عن الفكرة السابقة ذاتها عندما يؤكد أن مفهوم الرأي عند الرومان Opinio Prudentium هو الذي أوحى للمسلمين نموذج المفهوم الذي أُعدّ بعناية من قِبَلِ المدارس الفقهية الإسلامية القديمة ألا وهو مفهوم «إجماع العلماء»، وقد

---

(1) شاخت، محاضرة عن القانون البيزنطي والشريعة الإسلامية، ذكرها، الدكتور صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص92.

(2) المرجع السابق، ص 93.

تسرب هذا المفهوم وغيره من القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي عن طريق الفلسفة الرواقية. وكان أولئك النقلة هم الذين اعتنقوا الإسلام من سكان الأراضي المفتوحة، والذين تلقوا تعليماً راقياً، وأخذوا بقسط وافر من الفلسفة الهللينية في أراضي الهلال الخصيب وهو أمر طبيعي كان يحدث في منطقة الشرق الأوسط التي سقطت تحت الاحتلال العربي. وكانت هذه المعرفة الفلسفية التي حصلوا عليها تحتوي على قسط من القانون الذي كان يعتبر ضرورياً للخطباء الذين هم كانوا في الوقت ذاته من المحامين كما أنه مفيد لأي شخص مثقف. هؤلاء الأشخاص المثقفون الذين اعتنقوا الإسلام هم الذين حملوا هذه الأفكار المتضمنة لبعض الأحكام والمفاهيم القانونية إلى الدين الجديد. وكانت هذه الأحكام والمفاهيم القانونية من العموم بحيث أصبحت مألوفة ليس فقط للقانونيين لكن لكل من له نصيب وافر من الثقافة العامة. وهكذا اتصلت العلاقة بين القانون الروماني والفقه الإسلامي وأصبحت تتضمن المذاهب المبثوثة في القانون الروماني القديم ولا علاقة لها بقانون «جستنيان» وهذا الأمر لا يعد ظاهرة منعزلة. فالقانون التلمودي والرباني يحتويان أيضاً على الأحكام والمفاهيم المتعلقة بالقانون الروماني القديم. والتي دخلت لها أيضاً عن طريق البلاغة اليونانية. ونفس الاتصال حصل بين القوانين الساسانية والقوانين التلمودية في العراق. وهو المكان الذي ازدهر فيه الفقه الإسلامي خاصة عندما انفتحت أبواب الحضارة الإسلامية على مصراعيها أمام هؤلاء النقلة الذين اعتنقوا الإسلام ولكنهم لا ينتمون إلى الأصول العربية. ومما لا ريب فيه أن المتخصصين المسلمين الأوائل بالفقه قد اعتنقوا بوعي كامل بعض مبادىء القوانين الأجنبية[1].

ويؤكد «شاخت» استقاء الفقه الإسلامي للعديد من الأحكام الرومانية مثل القاعدة القائلة: «الولد للفراش». فهي متصلة اتصالاً وثيقاً بالحكمة الرومانية القائلة: Pater est auem nuptiae demonstrant هذه القاعدة التي يرجع إليها غالباً لم تلعب دوراً هامّاً في الفقه الإسلامي. كما أن مسؤولية السارق الذي لا يمكن تطبيق الحدّ عليه تتحدد بضعف قيمة الشيء المسروق، وهو الحلّ الذي اعتنقته المذاهب الإسلامية القديمة والذي تمّ العدول عنه في الفقه الإسلامي يجد أصله في القانون الروماني. كما أن المفهوم العربي القديم «للضمان» والمنصوص عليه في القرآن له علاقة وثيقة

---

(1) Schacht; Introduction au droit Musulman; op. cit; p.28 - 29.

بالمصطلح اللاتيني Pignus. وإن المفاهيم الثلاثة الهامة المتعلقة بـ«البيع» المكيل، والموزون والمعدود لها علاقة وطيدة بالمفاهيم الرومانية المماثلة لها Quoe pandere numera constant. وإن المبدأ المستقى من القانون الكنسي للكنائس الشرقية والقاضي يتحريم الزواج من المزني بها يطابق ما ذهبت إليه الشيعة الإمامية الاثني عشرية والإباضية[1].

ويرى «شاخت» أن الفقه الإسلامي استقى من القانون اليهودي طريقة القياس، بل إنه استخدم المصطلح العبري ذاته Higgish واشتق منه كذلك مصطلحات الاستصحاب والاستصلاح وغيرها من المصطلحات الأصولية[2] ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: عن أي طريق دخلت هذه المفاهيم الفقه الإسلامي؟ أعن طريق البلاغة اليونانية أم عن طريق القانون اليهودي؟ ثم إنه يؤكد تأثير القوانين اليهودية في مجال العبادات الإسلامية[3].

أما بالنسبة إلى «الإجماع» فإن «شاخت» يؤكد أن فكرة إجماع الأمة الإسلامية كان أمراً طبيعياً لا يمكن أن يوضع أي تساؤل حول التأثير الأجنبي فيه. ولكن الأمر يختلف تماماً بالنسبة إلى المفهوم الذي أُعِدّ بعناية بالغة والمراد به «إجماع العلماء» الذي يجد أصله الحقيقي في الإجماع الروماني Opinio Prudentium والذي انتقل إلى الفقه الإسلامي عن طريق البلاغة اليونانية[4].

وهكذا بعرضنا لآراء المستشرقين السابقة يتضح لنا أن أفكارهم الأساسية حول تأثر الفقه الإسلامي بالمصادر القانونية الأجنبية اليهودية والرومانية والكنسيَّة تتلخص فيما يلي:

إن القانون الروماني تسرب إلى الفقه الإسلامي عن طريق الديانة اليهودية التي

---

(1) Ibid, op. cit, p.29.

(2) a-Ibid, op. cit, p.29.

b- Schacht; origins, op. cit, p.99.

(3) Schacht; Introduction, op, cit, p.99.

(4) a - Camillie Mansour; L'Autorité dans la pensée Musulmane; Librairie J. Urin, Paris 1975, p.32.

b - Schacht; origins, op. cit, p.83.

أثرت بدورها في تكوين هذا الفقه، كما دخل إليها عن طريق المدارس القانونية الرومانية الموجودة في الشرق كمدرسة بيروت والاسكندرية. وكذلك عن طريق الثقافة الإغريقية بواسطة فئة مثقفة ثقافة إغريقية عالية تتخللها بعض المبادىء القانونية الرومانية. كما أن هناك العديد من التشابه بل والتطابق بين بعض مصطلحات وأحكام الفقه الإسلامي والقانون الروماني، ومن هنا فإن المنهجية تفرض علينا دراسة هذه العوامل المؤثرة لبيان صحتها من عدمها، علماً بأننا سنرجىء دراسة التشابه بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني والاختلاف بينهما إلى مطلب لاحق.

أما فيما يتعلق بالشبهة القائلة بتأثر الفقه الإسلامي بالقانون اليهودي فإننا نريد أن نوضح أن جميع الشرائع السماوية تتشابه في العبادات وأحياناً في المعاملات لأن مصدرها واحد، ومقاصدها واحدة. وللشريعة الإسلامية قاعدة عامة يعترف بها وهي أن شرع مَنْ قبلنا شرع لنا ما لم ينسخ بنص صريح من القرآن أو السنة. وبالتالي فإنه ليس من الغريب أن تتفق هاتان الشريعتان في العديد من الأحكام الاعتقادية والمدنية. كما أننا لا ننكر تأثير الثقافة اليهودية في بعض مناحيها في الثقافة الإسلامية، ويظهر ذلك في الأدب والفلسفة والعلوم ولكننا لا نلمس لها أي أثر في الفقه الإسلامي.

وهناك من ذهب إلى القول بأن الإسلام قد تأثر بالثقافة اليهودية من خلال بعض رجالاتها الذين اعتنقوا الإسلام كعبد الله بن سلاَّم، وكعب الأحبار ولكن هاتين الشخصيتين لم تؤثرا ألبتّة في الفقه الإسلامي، غير أن لهما باعاً طويلاً في المسائل الدينية والقصصية خاصة تلك المبثوثة في كتب التوراة.

وقد حاول العديد من المستشرقين إثبات تأثر الشريعة الإسلامية بالقانون الروماني عن طريق الثقافة اليهودية لذلك التشابه الذي لاحظوه بين ذينك النظامين القانونيين. وقد حاول «إبراهيم جايغر» في كتابه: «ماذا أخذ محمد عن اليهودية» إثبات ذلك التشابه في بعض المسائل، كالعدة، ومدة الرضاعة[1]. كما تتشابه أحياناً العديد من أحكامهما إذا كانت مبنيّة على علل ومصالح واحدة.

وقد حاول «نهري بوسكيه H. Bousquet» إيجاد نقاط التشابه بين الفقه الإسلامي والتلمود اليهودي، منها: إن كلا النظامين يحتويان على قواعد دينية آمرة

(1) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1961، ص256 ـ 257.

تتعلق بالمعتقدات والعبادات والمعاملات، وتقدمان طريقة مثالية للحياة. ومنها إن كلا النظامين يستندان إلى وحي إلٰهي، فمصدرهما إذاً واحد هو الله تعالى الذي أنزلهما وشرّع أحكامهما. أمّا بالنسبة إلى الأحكام الفقهية فإن علماء الديانتين هم الذين قاموا بتطويرها وإنشائها وتنظيمها وهذا الدور متشابه في كلا الديانتين. ومنها: إن الروح العلمي الذي اشتغل به علماء كلتا الديانتين واحد وهو روح القضايا الضميرية Cauistique [1]. وينتهي «بوسكيه» من هذه المقابَلاَت إلى نتيجة مفادها أنه من الصعوبة بمكان رفض تلك النتيجة القائلة بتأثر الدين الإسلامي بالتلمود اليهودي[2].

أمّا فيما يتعلق باستعارة الفقه الإسلامي للعديد من الأحكام التلمودية المادية والتي نص عليها وحددها العديد من الباحثين الغربيين، فإن «بوسكيه» يجزم من خلال تلك الأمثلة التي قدمها كل من «ميتووش Mithwoch» حول الصلاة، و«فنسنك Wensinck» حول الطهارة، و«بيالوبلوكي Bialoblocki» فيما يتعلق بالزواج والعلاقات الأسرية، و«لامانس Lammens» فيما يتعلق بتحريم الصور، تدل على هذا التأثير الواضح الذي مارسه الشرع اليهودي على الفقه الإسلامي[3]. بل إن «بوسكيه» يقدم مثالاً غريباً عن هذا التأثير الظاهر في الآية القرآنية التي تتحدث عن التمييز بين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر فيراها مطابقة لما ورد في التلمود في التمييز في الصباح الباكر بين الخيط الأزرق والأبيض، أو كما يذهب «أليعازر» في التمييز بين الخيط الأبيض والأخضر[4]. وهكذا تلمس بنفسك التشابه الساذج الذي حاول «بوسكيه» إثباته بين الشريعتين والذي لا ينتمي إلى الحقيقة العلمية أبداً.

ثم يحاول «بوسكيه» إيراد العديد من الشواهد التي حاول من خلالها إثبات العلاقة بين الفقه الإسلامي والشرائع اليهودية منها: إنه عند إيجاد طعام ملقى في الطريق فإن الأمر في الديانتين يقتضي رفعه ووضعه جانباً لحفظه. ومنها: الاتفاق على

---

(1) G.H.Bousquet; Le Mystère de la formation et des origines du Fikh. «Revue Algérienne Trunisienne et Marocaine de la législation et de la jurisprudence, vol 63, Alger, 1947, p.76.

(2) Ibid, op. cit, p.76.

(3) 76 - 77.

(4) Ibid, op. cit, p.76.

ضرورة احترام الكبير والأستاذ كاحترام المرء لأبيه. ومنها: عدم إجبار الأطفال اليهود على الصيام يوم الغفران، ولكن الأمر يقتضي تدريبهم رويداً رويداً حتى يصلوا إلى سنّ البلوغ الذي يصبح فيه الصيام لازماً، وذلك لتعويدهم وتدريبهم عليه. وهذا يتفق وما يذهب إليه المسلمون من تعويد أبنائهم الصيام عند الصغر، وتدريبهم على الصلاة كذلك قبل سن البلوغ، ومنها: يوجد في التلمود حالة فرد يتراوح وضعه الشخصي بين الحرية والعبودية والأمر كذلك في الفقه الإسلامي، وهذه خاصية تمتاز بها هاتان الشريعتان. ومنها: إن نظرية اللقطة «الأشياء التي يعثر عليها مفقودة» المنصوص عليها في التلمود تجد نظيراً لها في الفقه الإسلامي، وكذلك الحال بالنسبة إلى تعويض الأضرار بحيث تتشابه في كلتا الشريعتين. ومنها: لا يمكن أن يصبح المرء قاضياً أو شاهداً إذا كان يقرض بالربا، وهذه الأحكام منصوص عليها في الفقه الإسلامي كما يلاحظ نفس التشابه بين الشريعتين فيما يتعلق بنفقة المرأة وتحديد درجة القرابة[1].

ولكن «بوسكيه» بعد أن يستعرض الأمثلة السابقة يؤكد أنها ليست دليلاً قويّاً على تأثر الشريعة الإسلامية بالشرائع اليهودية، ومهما بحث الباحثون وحاولوا تقديم أدلة مادية أخرى على هذا التشابه فإن الجزم بالتأثر والتأثير بينهما ضعيف، ولا يسعنا إلاّ الاعتراف بأن المصادفة وحدها بالإضافة إلى المواقف الموضوعية والظروف العادية هي التي أدت إلى وجود هذا التشابه وهذه الاستعارات[2]. بل إن «بوسكيه» يقدم الأدلة المتعددة التي تبرهن على وجود اختلافات عميقة بين الفقه الإسلامي والتلمود اليهودي، وهذه الاختلافات الجوهرية بينهما تتحدد في تكوين الأنظمة الفقهية لكلا الشريعتين، وفي الأنظمة ذاتها وأخيراً في كيفية عرض هذه الأنظمة.

أمّا بالنسبة إلى الاختلاف الأول بين النظامين القانونيين الإسلامي واليهودي المتعلق بكيفية تكوين هذين النظامين، فإنه وإن كان الدور الذي لعبه علماء التنظيمين كان أساسيّاً في تكوينهما إلاّ أنه لا يوجد شيء في الشرائع اليهودية يقابل «علم الأصول الإسلامي» كما أنه لا شيء في اليهودية يشابه الدور الذي لعبه «الحديث» في تكوين الفقه الإسلامي. ثم إن الفقه الإسلامي يعترف بأربعة مصادر رئيسة له بينما لا تعترف الشريعة اليهودية إلاّ بمصدرين فقط وهما الكتب المقدسة ونشاط العلماء اليهود، ولكن

(1) Ibid, op. cit, p.77.

(2) Ibid, op. cit, p.77.

هذين المصدرين لم يتكوّنا على هيئة نظرية كما هو الحال بالنسبة إلى نظام الفقه الإسلامي. ومن جهة أخرى فإن هنالك سموّاً للفقه الإسلامي على الشرائع اليهودية، فعلم أصول الفقه تكوّن بسرعة مذهلة خلال قرن ونصف أو قرنين على الأكثر بعد وفاة الرسول بينما تكوَّنَ التلمود بعد أربعة قرون من تخريب المعبد بل إن أصوله المكتوبة قد تكونت بعد قرون من ذلك التاريخ[1].

أما بالنسبة إلى الأنظمة الفقهية ذاتها فإنه لا يمكن الاعتماد على بعض تلك المتشابهات المادية بين النظامين القانونيين الإسلامي واليهودي، فهذا التوافق والتطابق لا يكفي في حد ذاته لإثبات علاقة التأثر والتأثير بينهما، ذلك أن فقهاء المسلمين اضطروا إلى تكوين نظامهم القانوني من تلقاء أنفسهم وبفضل مجهوداتهم الشخصية. وإذا حصل أن وُجِدَ بعض التشابه هنا وهناك مع بعض القوانين الأجنبية فإن ذلك لا يدل على عدم أصالة الفقه الإسلامي واستقلاليته. فليس هناك مثلاً أي تشابه بين ممارسة بعض شعائر الديانتين كالصوم الإسلامي وصوم يوم كيبور اليهودي، فهذان الصومان لا يتشابهان مطلقاً. كما أن الوضوء المقرر في الشريعة الإسلامية لا وجود له في التلمود اليهودي. وفي مجال القانون فإن نظام الميراث الإسلامي يختلف تماماً عما هو منصوص عليه في الشريعة اليهودية. والزواج في كلا الشريعتين يختلف اختلافاً جذرياً. ونظرية الطلاق اليهودية مجهولة لدى المسلمين، بينما نظام الطلاق الإسلامي ليس معروفاً لدى الشريعة اليهودية. كما أن الاختلاف بين الشريعتين عميق فيما يتعلق بكيفية الدخول بالمرأة والآثار المترتبة عليها من مهر ونفقة وغيرها. ويظهر الاختلاف عميقاً بينهما فيما يتعلق بالقوانين الجنائية والأخلاقية خاصة تلك الأهمية الكبرى التي توليها الشريعة الإسلامية للزنا والتي لا نظير لها في الأحكام التلمودية. وهكذا فإنه ليست هذه المتشابهات بين النظامين ضعيفة فحسب ولكن من السهولة بمكان إثبات عكسها تماماً[2].

هناك اختلاف آخر يبرهن لنا على أن تأثير التلمود في الفقه بعيد جداً وهو اختلاف هذين النظامين من حيث الشكل. فكتب الفقه الإسلامي بالرغم من بعض الفوضى التي تسودها فإنها في الحقيقة تعبر عن الوضوح والنظام وحسن العرض

(1) Ibid, op. cit, p.78.

(2) Ibid, op. cit, p.79.

والتقديم خاصة كتاب «المدونة» وكتاب «الأم» خلافاً للتلمود الذي لا يتمتع بهذه الصفات، بل إن كتب الفقه الأكثر غموضاً وإجمالاً تسمو على التلمود من الناحية الشكلية. يضاف إلى ذلك أن كتب الفقه الإسلامية تحتوي على خليط من الحلول القانونية والأخلاقية والدينية بينما تحتوي الكتب اليهودية خاصة «الهاجاداه» على خليط من الفولكلور الشعبي والقصص التاريخية، والملاحظات العامة المختلفة المتعلقة بالعادات والتقاليد وغيرها. وهذا الأمر يدل على أن أحدهما ليس امتداداً للآخر، بل إن البحث الأوروبي أثبت سموَّ الفقه الإسلامي على الشرع اليهودي[1].

ويختتم «بوسكيه» حديثه عن علاقة الفقه الإسلامي بالشرع اليهودي قائلاً: «إنني متحير جدّاً، وأتساءل أحياناً: هل من المناسب الإقرار بأن نرى الفقه الإسلامي نظاماً إسلاميّاً خالصاً، خُلق إسلامياً ونحته المفكرون المسلمون الأوائل نحتاً ولا علاقة مادية له بالقوانين الأجنبية؟. ولم ينشأ خارج القرآن والأنظمة العربية القديمة؟. وفي هذا الإطار فإن الفقه يبدو كنتاج جوهري إسلامي خالص وإن نشأته تعبر عن ظاهرة غير عادية»[2].

هكذا شهد شاهد من أهل الغرب ـ والذي وقف حياته على دراسة الفقه الإسلامي ـ على أصالة هذا الفقه، وخلوّه من أية مؤثرات خارجية خاصة اليهودية منها والتي حاول قدر جهده إيجاد شواهد مادية عليها، حتى إننا نراه يتحسر في نهاية بحثه على هذه النتيجة التي قال عنها: إنه حاول قدر استطاعته البرهنة على عكسها ولكن الشواهد المادية والحوادث التاريخية قد خذلته.

أما من ذهب من المستشرقين إلى القول: إن الشريعة اليهودية قد تأثرت بالقانون الروماني والتي بدورها أثرت في الفقه الإسلامي، فإن هذا القول مردود من جهات عدة منها: إن القانون الروماني هو الذي تأثر بالشرائع اليهودية خاصة في العصر البيزنطي وهو القريب من مهد الإسلام ثم أصبح مجاله الحيوي بعدئذ. وقد أشار شراح القانون الروماني إلى وجود بعض المؤثرات اليهودية في بعض الأنظمة القانونية البيزنطية كالتعديل الذي حصل في نظام الخطبة في القانون الروماني خلال القرن الرابع الميلادي، وفي بعض نظم العقوبات، وفي بعض القواعد المتعلقة بعقد البيع، وهذا

---

(1) Ibid, op. cit, p.80.

(2) Ibid, op. cit, p.80.

الأمر يؤدي بداهة إلى القول بعدم انتقال القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي عن طريق الشرائع اليهودية[1]. ومنها: اختلاف النظم القانونية الإسلامية عن الشرائع اليهودية كما أشار «بوسكيه» إلى ذلك، كالاختلاف في الزواج والاختلاف حول أهلية المرأة وملكيتها لأموالها، والطلاق، وحكم الرجعة، والإرث، وكيفية انتقال التركة إلى الورثة، ونظام العقوبات، وغيرها من الأنظمة القانونية الأخرى التي تختلف اختلافاً جذريّاً في النظامين القانونيين لكلا الديانتين.

فالزواج في الشريعة الإسلامية يتم بمجرد الإيجاب والقبول ولا يحتاج إلى أية إجراءات شكلية أخرى سوى شهادة الشهود، أما في الشريعة اليهودية فإنه لا ينعقد إلاَّ إذا توفّرت فيه إجراءات شكلية محددة، ولا بد من أن يكون مكتوباً، وأن يقترن بإقامة صلاة دينية بحضور عدد من الرجال[2]. يضاف إلى ذلك أن الشريعة الإسلامية تأخذ بنظام تعدد الزوجات، بينما تبيح الشريعة الموسوية هذا التعدد دون اقتصاره على أربع زوجات.

أمَّا بالنسبة إلى أهلية المرأة، فإن الشريعة الإسلامية تعترف بأهليتها الكاملة، وتبيح لها التصرف في جميع أموالها، بل إن المذهب الحنفي يبيح للبكر أن تتزوج من تلقاء نفسها دون موافقة وليها قياساً على حرية تصرفها في أموالها. أما الشريعة الموسوية فإنها تحرم المرأة من التصرف في أموالها، وليس لها أهلية التعاقد والتصرف، ومال الزوجة يصبح ملكاً لزوجها، وليس لها سوى المهر المفروض لها في عقد الزواج بحيث لا تطالب به إلاّ بعد وفاة زوجها أو إذا طلقت منه[3].

أمَّا بالنسبة إلى الطلاق، فإنه يقع في الشريعة الإسلامية دونما أية إجراءات شكلية. أمَّا في الشريعة اليهودية فإنه يلزم لوقوعه العديد من الإجراءات الشكلية كالكتابة باللغة العبرية بالحرف القديم بيد كاتب الجهة وبحضرة الرّبي وألاَّ يقع في أيام السبت والأعياد الدينية اليهودية الأخرى. يضاف إلى ذلك أن الزوجة في الشريعة الإسلامية تستطيع طلب الطلاق في حالات محددة بينما ذلك ليس مسموحاً به في الشريعة الموسوية مهما كانت عيوب الزوج حتى ولو ثبت عليه الزنا[4].

---

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص63 ـ 64.

(2) المرجع السابق، ص 67، عن كتاب المقارنات والمقابلات، محمد حافظ صبري، ص310.

(3) المرجع السابق، ص 68 ـ 79 بتصرف، عن كتاب المقارنات والمقابلات، ص371.

(4) المرجع السابق، ص 69، بتصرف، عن كتاب المقارنات والمقابلات، ص401.

أمَّا بالنسبة إلى حكم الرجعة، فإن القانون اليهودي يجيز للرجل أن يعود إلى نكاح مطلقته ما لم تكن قد تزوجت بعد طلاقها منه برجل غيره، ويحرم على الرجل مراجعة من فارقها بسبب الزنا أو العقم. أما الشريعة الإسلامية فإنها تبيح الرجعة ما دامت العدة لم تنقض، كما تخالف ذلك الحكم الذي يحرم على الرجل مراجعة زوجته إذا طلقها بسبب العقم[1].

أمَّا بالنسبة إلى المحرمات من النساء فإن الشريعة اليهودية لا تحرم الزواج بين أقرباء الحاشية من الدرجة الثالثة، كما بين الخال وابنة أخته[2]. ولكن هذا الزواج محرم في الشريعة الإسلامية بدليل الآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[3].

ويعتبر الرضاع في الشريعة الإسلامية من موانع الزواج بينما يبيحه الشرع اليهودي ولا يعتبره كذلك[4].

أمَّا فيما يتعلق بالميراث، فالشريعة اليهودية تقرر انتقال التركة إلى الفروع فإن لم يوجد فرع وارث انتقلت إلى الأصول، فإن لم يوجد الأصل انتقلت إلى الحواشي. وهكذا يكون ورثة الطبقة المتقدمة يحجبون ورثة الطبقة المتأخرة فلا يرث الآباء مع الأبناء مثلاً، كما أنه يجب التفرقة بين الذكور والإناث داخل الطبقة الواحدة فلا تشترك الإناث مع الذكور في الإرث بل ينحصر الإرث في ذكور الطبقة الواحدة مع تطبيق قاعدة قيام الفرع مقام الأصل في الإرث، ولا تنتقل التركة إلى الإناث إلاَّ في حالة انعدام الذكور أو فروعهم، يضاف إلى ذلك أن الابن الأكبر له دائماً نصيب الاثنين من إخوته،

---

(1) المرجع السابق، ص70. بتصرف.

(2) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص257.

(3) سورة النساء، الآية: 23.

(4) انظر المادتين 18 و26 من قانون العائلة العثماني الصادر في 1333 هجرية، وكذلك كتاب فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص257.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الولد من زواج مشروع أو غير مشروع[1]. وهذا الحكم يخالف أحكام الشريعة الإسلامية التي تقرر الميراث للزوجة وتلغي امتياز الابن الأكبر في الميراث، ولا تحرم البنت من الإرث وإن كانت تعطي لها نصيباً أقل من الابن.

أمّا بالنسبة إلى الوصية فإن الاختلاف بين الشريعتين واضح للعيان وإن كانتا تتفقان على ألاّ وصية لوارث، إلاّ أن الشريعة اليهودية لا تجيز الوصية للأجنبي إلاّ في حالة عدم وجود ابن ذكر خلافاً للشريعة الإسلامية التي تبيحها في حدود ثلث التركة. ويتمثل الخلاف الجوهري بين الشريعتين فيما يتعلق بانتقال التركة إلى الورثة، فالشريعة اليهودية تأخذ بمبدأ اختلاط ذمة الوارث بذمة الموروث، فالوارث الذي يقبل التركة يعتبر مسؤولاً عن ديونها ولو كانت مستغرقة بالديون[2]. أمّا في الشريعة الإسلامية فإن المبدأ الغالب فيها لا تركة إلاّ بعد سداد الديون، فإن بقي من التركة شيء اقتسمها الورثة كل حسب نصيبه، أمّا إذا كانت مستغرقة بالديون فلا يلتزم الورثة بسداد تلك الديون من أموالهم الخاصة.

وإذا تركنا أحكام الأسرة والميراث وانتقلنا إلى القوانين الجنائية لرأينا ذلك الاختلاف الكبير بين الشريعتين سواء من حيث الجريمة أو من حيث العقوبة.

فالجريمة في الشرائع اليهودية هي تلك الأفعال المرتكبة والتي تؤدي إلى غضب الله بأية وسيلة كانت. وبذلك فإن الجريمة قائمة على أساس ديني. والشريعة الإسلامية وإن كانت تقترب من الشريعة اليهودية في نظرتها إلى الجريمة إلاّ أنهما تختلفان من حيث الجرائم التي تمس أرواح الناس وأعراضهم أو تلك التي تتعلق بأموالهم. فالشريعة اليهودية حددت الأفعال المعاقب عليها والعقوبات المقررة لها، ولم تترك لسلطة التشريع إلاّ حق تخفيف العقوبة. أمّا الشريعة الإسلامية فإنها حددت الجرائم والعقوبات المقررة لها وهو ما يطلق عليها «الحدود» وتركت الباقي لنظام «التعزير»[3].

هذه الأمثلة وغيرها تبين لنا عدم تأثر الفقه الإسلامي بالشريعة اليهودية. وإذا كان

---

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص17، ذكره صاحب كتاب المقارنات والمقابلات، ص234.

(2) المرجع السابق، ص72، ذكره صاحب كتاب المقارنات والمقابلات، ص256.

(3) المرجع السابق، ص73 ـ 74 بتصرف شديد.

هناك بعض التشابه في أحكامهما فإنما ذلك مرجعه إلى وحدة مصدرهما الإلهي، وبالتالي فإنه من الضرورة أن تقع هذه المتشابهات التي تحصل عادة بين أي فكر إنساني وآخر حالة كون تماثل هذا الفكر في كثير من مناحي الحياة.

ويذهب بعض المؤلفين المحدثين ومنهم «بنيامين دي فرايز B. D. vries» إلى أن مفهوم المنهاج Minhâge اليهودي قريب من مفهوم «الإجماع» الإسلامي الذي يستند إلى عدم اجتماع الأمة على الخطأ، فكذلك المنهاج الذي هو العرف اليهودية فإنه يتمتع بذات طبيعة «الإجماع» فلا يكون العرف مصدراً للخطأ باعتباره أحد مصادر القانون اليهودي «هلكه Hallakhah»[1] ولكن الكلام السابق يحتاج إلى بيان. ذلك أن هؤلاء المؤلفين ومعظمهم من اليهود كتبوا مقالات تتعلق بمصادر الفقه اليهودي في «الموسوعة اليهودية» وقد حاولوا من خلالها البرهنة على أن الإجماع الإسلامي مأخوذ من «المنهاج» اليهودي، كما ذهب بعض الكتاب المسيحيين إلى أن الإجماع الإسلامي هو ذات الإجماع المعروف في القانون الروماني.

وبالاطلاع على هذه المقالات اليهودية وغيرها من الدراسات التي تتعلق بمصادر الشريعة الموسوية، يتضح لنا أن مصادر الشريعة اليهودية تتحدد ـ كما أسلفنا ـ في الكتاب المقدس وفي جهود علماء اليهود المحددة في شرحه وتفسيره وتأويله. ولكن علم الديانة اليهودي لم يقف مقتصراً على هذين المصدرين فحسب، ولكنه حاول خلال العصور اللاحقة إيجاد مصادر أخرى للشريعة الموسوية غير الكتاب المقدس أطلق عليها مصطلح «هلكاه» وحددها في أربعة مصادر أساسية أولها: «كبلا Kabbalah»، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «السنة» وهي أحاديث موسى التي تلقاها من الله وانتقلت من جيل إلى جيل إلى يوم الناس هذا. وثانيها: القانون الشفوي Torah She-be-alpe، والتي هي عبارة عن شرح القانون المكتوب من قِبَلِ العقلاء طبقاً لما أنزل في سيناء، والذي يختلط عملياً «بالكبلاه» وهكذا أصبح هذا المصدر ينمو رويداً رويداً هو الآخر على أيدي العلماء ويمكن تشبيه ذلك بـ «المدراش» أي تأويل الكتاب المقدس. وثالثها: أحاديث وأقوال العقلاء التي تشمل التوجيهات «تكانوت

---

(1) a - De-Vries, «Dogmatics of the Halakhah, Source od authatrity», in Encyclopedia Judaica, t.7, p.1160.

b - Moshe David Herr, Article «Minhâg», in Encyclopedia, T.12. p.5.

Takkanot» والأوامرَ أو المراسيم «جيزيروت Gezerot» وأخيراً العرف ويطلق عليه في اللغة العبرية «المنهاج Minhâg».

والذي يهمنا في دراستنا هذه المصدر الرابع للتشريع اليهودي وهو المنهاج أو العرف اليهودي الذي قيل: إن الإجماع الإسلامي قد استند إليه واستمد تنظيمه منه. فقد لجأ علماء اليهود إلى سفر الخروج لتأسيس حجية «المنهاج» وقالوا: إذا تعلق الأمر بالمصلحة العامة فإن التوراة تأمر باتباع رأي الكثرة «الأغلبية» لأن الأمر لو كان خلاف ذلك، ولأنه لو كانت الأقلية تستطيع وضع رغبات الأغلبية جانباً فإن المجتمع لا يتفق أبداً على أي شيء، خاصة أن المجتمع لا يصل أبداً إلى الاتفاق المطلق على أمر من الأمور[1].

وهكذا نلاحظ الفرق بين «الإجماع» الإسلامي و«المنهاج» اليهودي، فالإجماع الإسلامي يستند إلى أحاديث الرسول والآيات القرآنية والعقل. بينما لا يعتمد «المنهاج» اليهودي على التوراة لأنه عبارة عن مصدر تاريخي للشرع اليهودي تكوّن من خلال الأعراف اليهودية التي اكتسبت القدسية على مر السنين خاصة أن ما قيل عن تأسيسه على سفر الخروج ليس صحيحاً باعتبارِ أن هذا السفر ليس جزءاً من التوراة المنزَّلة على موسى. وإذا كان هناك مستند ترتكز عليه هذه الأعراف اليهودية فإنها تقتصر على الضمير الجماعي للأمة اليهودية ولا علاقة لها بالمصادر المقدسة الأخرى. وهكذا يبين لنا خطل الرأي القائل باستناد الإجماع الإسلامي إلى العرف اليهودية. فهما يختلفان في السند وفي الأداة وفي الشروط المطلوبة لإقرارهما خاصة أن المنهاج اليهودي لا يعرف «إجماع العلماء المجتهدين» الذي هو أساس الإجماع الفعلي العملي في الشريعة الإسلامية.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى علاقة الفقه الإسلامي بالتشريع اليهودي فما حقيقة العلاقة بينه وبين القانون الروماني؟

رأينا في الفقرات السابقة من هذا المطلب تلك الحجج التي قدمها أصحابها والتي حاولوا من خلالها إثبات تسرب القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي عن طريق الثقافة الإغريقية من جهة وعن طريق المدارس القانونية الرومانية في الشرق من جهة أخرى، فما حقيقة هذه الحجج يا ترى؟.

---

(1) Isaac Levitats, Article «Takkanot ha- kahal» in, Encyclopedia, T.15, p.730.

لم يجحد المسلمون يوماً أنهم اتصلوا بالثقافة والفلسفة اليونانية منذ عصر الترجمة التي ابتدأت تحديداً في عهد خالد بن يزيد بن معاوية الأموي. ثم أخذت تتطور حتى بلغت أوج عظمتها في عهد المأمون. وقد استقى المسلمون هذه المعارف الإغريقية عن طريق المدارس الشهيرة المنبثة في الشرق كالرّها وحرّان وجند سابور. كما اتصلوا بالمراكز الثقافية الرومانية الأخرى واستجلبوا منها الكتب والمعارف المتنوعة وترجموها إلى اللغة العربية واستفادوا منها في جميع مجالات الحياة. وكانت تلك المراكز تحوي خليطاً من الثقافة الإغريقية الرومانية. وقد وصلت إلينا عناوين الكتب المترجمة إلى العربية عن طريق كتاب الفهرست لـ«ابن النديم» وعن طريق المصادر العربية الأخرى، ولكننا لم نطلع على اسم مرجع قانوني واحد تمت ترجمته من اليونانية أو اللاتينية إلى اللغة العربية. نعم لقد شملت حركة الترجمة سائر الميادين العلمية من فلسفة وطب وهندسة وجغرافيا وفلك وغيرها ولكنها جاءت خالية من أي كتب قانونية مهما كان نوعها أو مصدرها[1].

وعندما ازدهرت حركة الترجمة ونقلت معظم المعارف اليونانية والرومانية والهندية والفارسية إلى اللغة العربية، كان الفقه الإسلامي قد تطور قبل ذلك التاريخ، وأصبحت مصادره الرباعية واضحة المعالم، وبلغ شأواً من التقدم والرقي دون أن يتصل بهذه الثقافات الأجنبية مهما كان نوعها. ومهما قيل عن أصول «القياس» الأجنبي فإن الحقيقة الواضحة أن قواعده ومصطلحه وأركانه موجودة منذ عهد الرسول، وبدا واضحاً كذلك إبان عصر الخلفاء الراشدين خاصة في رسائل «عمر» القضائية إلى ولاته التي يظهر فيها القياس التمثيلي التلقائي عندما يخاطبهم حاثّاً إياهم على استخدام الأشباه والنظائر. كما أن المستشرقين الذين يذهبون إلى تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني يقرون بعدم اطلاع الفقهاء المسلمين على أي كتاب قانوني مترجم من القانون الروماني إلى اللغة العربية.

لقد أصرّ «شاخت» في آرائه التي أوضحناها لك على أن القانون الروماني انتقل إلى فقهاء المسلمين عن طريق الأشخاص المثقفين ثقافة إغريقية عالية بعد اعتناقهم

(1) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ص331 ـ 441 تحدث ابن النديم عن أسماء المترجمين والكتب المترجمة من الأمم الأخرى إلى اللغة العربية ولم يترك علماً إلاّ أشار إليه في هذه الصفحات الطويلة، ولم نجد كتاباً قانونياً واحداً ترجم من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية.

الإسلام. وهذا الكلام مردود عليه من عدة مناحٍ: إنه لم يبين لنا أسماء هؤلاء المثقفين ومدى مساهمتهم في نقل الثقافة الرومانية القانونية إلى الفقه الإسلامي. ومنها: إن الفقه الإسلامي في هذه المرحلة قد تبلور واكتمل نموه وأصبح علماً كامل البنيان، عالي النظام وهو بالتالي لا يحتاج إلى مصادر قانونية أجنبية لتكوينه أو اكتمال بنائه. ومنها: إن «شاخت» نفسه يصف هؤلاء المثقفين الإغريق بأنهم ليسوا من المتخصصين بالقانون الروماني فكيف يستطيعون إذاً نقل هذه المعارف المعقدة إلى الفقه الإسلامي؟ ومنها: إن «شاخت» نفسه يصرح بأن الأفكار البيزنطية التي انتقلت إلى الفقه الإسلامي كانت في مستوى «شعبي» لا تصل إلى مستوى قانوني دقيق، فكيف إذاً تمكن الفقه الإسلامي من الاستفادة منها؟.

وإذا كانت فرضية انتقال القانون الروماني عن طريق الثقافة الإغريقية إلى الفقه الإسلامي أضحت باطلة، ولا تؤيدها الشواهد العلمية، فإن بعض المستشرقين ذهبوا إلى القول: إن الثقافة السريانية هي التي ساهمت في إدخال هذا القانون إلى الفقه الإسلامي. وهذا الرأي يجانبه الصواب هو الآخر لأسباب عدة منها: إنه بالرغم من قيام السريان بنقل العديد من المؤلفات الأجنبية إلى اللغة العربية فإنه ليس من ضمنها أي كتاب يتعلق بالقانون الروماني أو أية أنظمة قانونية أخرى طبقاً لما أورده لنا «ابن النديم» من هذه التراجم. ومنها: إن حركة الترجمة عندما بدأت وازدهرت فإن الفقه الإسلامي قد تكوَّن في صورته الكاملة طبقاً لما حددته المدارس الفقهية المختلفة. ومنها: إن القول بأن الكتاب السوري الروماني «Livre Syro Romain» الذي جمع القواعد القانونية البيزنطية اللازمة لرجال القضاء ليسترشدوا به فيما يصدرونه من أحكام قد ترجم إلى اللغة العربية في بداية القرن السادس الميلادي وأنه من خلاله افترض بعض المستشرقين تسرب القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي. فإن هذا الافتراض ليس صحيحاً لأن هذا الكتاب ترجم إلى العربية عام 1100 ميلادية، في الوقت الذي استكمل فيه الفقه الإسلامي بنيانه وأصبح ناضجاً[1]. كما أن المستشرق الإيطالي «نلِّلينو» أثبت خطأ هذا الرأي عندما برهن على أن هذا الكتاب لم يكن سوى كتاب مدرسي ذي طابع علمي بحت احتوى على القانون الروماني القديم الذي عُدِّل في روما نفسها ولم يترجم منه إلى السريانية إلاَّ جزء يسير، كما أن ترجمته إلى السريانية قد

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص79.

حصلت في أواخر القرن الثامن الميلادي، ونحن نعلم أن الفقه الإسلامي تكامل بظهور المدارس الفقهية المختلفة قبل هذا التاريخ فيكون استفادة الفقهاء منه ضرباً من الخيال. كما أثبت «نلّلينو» أن من زعم من الناس أن هناك ترجمات عربية لكتب القانون الروماني، مثل كتاب «بانديكت الروماني» قد طالعها الفقهاء المسلمون وأخذوا منها الأحكام والأنظمة، فإنه لا يمكن حتى اليوم إثبات هذه المزاعم، ويرى بطلانها قطعاً من جهة التاريخ لأن البحوث والدراسات في الأبحاث الشرقية «من العبرانية والسريانية والقبطية والعربية والحبشية» للعثور على العناصر التي ستفيد لإعادة نصوص القوانين الأمبراطورية الرومانية التي تخيلها «بونفانته Bonfante»، المأسوف عليه، لم تؤد حتى الآن إلاّ إلى نتائج سلبية[1].

هناك من المستشرقين من ذهب إلى أن العرب بعد الفتح الإسلامي لسوريا والعراق اتصلوا بالمدارس الفقهية الرومانية في هذه البلدان واستقوا منها معلوماتهم الفقهية كمدرسة بيروت والإسكندرية. وكان من أنصار هذا الرأي الأستاذ «شلدون أموس Amos» ـ صاحب تلك المقولات التعسفية ضد الفقه الإسلامي ـ الذي يرى أن مدرستي الإسكندرية وبيروت بقيتا تدرسان القانون الروماني حتى بعد الفتح الإسلامي بما يزيد على قرن من الزمان. ومن أنصار هذا الرأي أيضاً المستشرق الألماني «فون كريمر» الذي يرى أن الأوزاعي والشافعي أفادا من مدرسة بيروت الرومانية في سورية، وأن هذين الفقيهين ولدا في سوريا، فلا ريب أنهما كانا خبيرين بكثير من المبادىء البيزنطية الرومانية في القانون[2].

وهذه الآراء لم تصمد هي الأخرى أمام الحقائق العلمية الثابتة. وآية ذلك أنه عندما فتح العرب سوريا والعراق عام 635 ميلادية لم يبق «جوستنيان» قبل هذا التاريخ بقرن في الأمبراطورية الرومانية إلاّ ثلاث مدارس رسمية؛ مدرستين في روما والقسطنطينية ومدرسة في بيروت، وقد أغلق مدرسة الإسكندرية في مصر، ومدرسة قيصرية بفلسطين ومن قبل كان قد أغلق مدرسة أثينا[3].

ويحدثنا «كولينيه Collinet» بأن مدرسة بيروت قد تأسست في نهاية القرن الثاني

---

(1) نلّلينو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي والقانون الروماني، المنتقى من دراسات المستشرقين، المرجع السابق ص53.

(2) ڤون كريمر، تاريخ الحضارة في الشرق، ترجمة خوداباكش، 1920، ص447.

(3) Paul Collinet; Histoire de l'école de droit de Beyrouth, Paris, 1925, p.52.

بعد الميلاد أو عند بداية القرن الثالث أيام حكم الأباطرة من أسرة «سيفير» السورية، في عهد عظماء الفقهاء الرومان مثل: «بابينيان، وبولس، وأولبيان، ومموديستان». وقد أمَّ العديد من الطلبة الأجانب هذه المدرسة القانونية التي اشتهرت في الشرق حتى أطلق عليها الرومان بـ«الأم المرضعة للقانون»[1].

وعندما جاء «جوستنيان» ورأى ضعف مكانة المدارس القانونية في أنحاء الأمبراطورية ألغى معظمها ولم يستبق منها غير مدرسة بيروت ومدرسة القسطنطينية. وقد بدأ التعليم في مدرسة بيروت باللغة اللاتينية، ثم تحول إلى اللغة اليونانية، وكانت الدراسة بها أربع سنوات. وكان أعظم أدوار هذه المدرسة المشرقة هو العصر الخامس بعد المسيح حيث بعثت الدراسات القانونية فيها بعثاً جديداً. وأصبح للأساتذة فيها شهرة عظيمة حتى لقبوا ممن جاء بعدهم من الأساتذة المعاصرين للأمبراطور «جوستنيان» بالعلماء العالميين، Docteurs Ecuméniques. وكان لهذه المدرسة الفضل في إظهار المدونتين القانونيتين وهما المدونة الجريجريانية Le code Grégarien والمدونة الهرموجينيانية Le code Hermogenien [2].

ويحدثنا الأستاذ «كولينيه» كذلك بأن بيروت تعرضت للعديد من الكوارث الطبيعية، وضربها الزلزال على فترات متعاقبة حتى تم القضاء عليها نهائياً عام 551 ميلادية. وقد ذهب ضحية هذه الزلازل ثلاثون ألف شخص من ضمنهم عدد كبير من الطلاب الأجانب أبناء الأسر النبيلية الذين جاؤوا لدراسة القانون في بيروت، وهكذا أصبحت هذه المدينة خراباً عام 600 للميلاد وقد سقطت في أيدي العرب بسهولة عام 635 ميلادية دون أن تكون مدرسة بيروت قد عادت إلى الحياة برغم أنها قد نُقلت مؤقتاً إلى صيدا عقب خراب بيروت انتظاراً لإعادة إنشائها من جديد[3].

وهكذا عندما فتح العرب سوريا وجدوا بيروت خراباً، ولم تبق مدرسة القانون بها

(1) معروف الدواليبي، الوجيز في الحقوق الرومانية، دمشق 1961، ص330.

(2) المرجع السابق، ص330 ـ 333.

(3) Collinet, Histoire de L'école de droit de Beyrouth, op. cit, pp: 55 - 57.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الأستاذين معروف الدواليبي وصوفي أبو طالب عرضا نفس المعلومات في كتابيهما المشار إليهما. وقد اطلعنا على كتاب كولينيه الأصلي بفضل مكتبة جامعة الجزائر التي سمحت لنا مشكورة بتصويره مع مقالة بوسكيه الشهيرة حول «سر تكوين الفقه وجذوره الأصلية» المنشور في المجلة الجزائرية التونسية المغربية للتشريع والفقه.

على قيد الحياة لما أصابها من التدمير هي الأخرى، فكيف يستقيم هذا والرأي القائل بتأثر الفقهاء المسلمين بمعلوماتها ومناهجها القانونية؟. وربما قيل: إن من بين الطلبة الأجانب الذين كانوا يتلقون دراستهم القانونية بمدرسة بيروت مَن هم من العرب قبل الفتح الإسلامي. وعن طريق هؤلاء الطلبة الذين تخرجوا فيها انتقلت القوانين الرومانية إلى الفقه الإسلامي بعد فتح العرب لهذه الأصقاع. والرد على هذا الافتراض سهل يسير، فالرأي الراجح يذهب إلى أن الطلاب الأجانب المنتمين إلى الطبقات النبيلة والملتحقين بجامعة بيروت القانونية هم من الإغريق حالة كون لغة التدريس كانت اليونانية. وذهب الأستاذ «كولينييه» إلى وجود بعض الطلاب العرب بها نتيجة وجود صلات تجارية واقتصادية بين العرب وبيروت[1]. وينفي الأستاذ «صوفي أبو طالب» هذا الرأي، ويرى أنه بالرجوع إلى الوثائق التاريخية التي حفظت لنا أسماء طلاب مدرسة بيروت القانونية نجد أن بضعة أفراد من العرب درسوا القانون في تلك المدرسة. ولكن أسماءهم والوظائف التي شغلوها ونشاطهم القانوني تدل على أنهم من العرب الذين كانوا يقيمون على أطراف الجزيرة العربية على حدود الشام. يضاف إلى ذلك أن الأمية كانت متفشية بين العرب، وبذلك فإنه من الطبيعي ألا نجد طالباً واحداً من أصل عربي خالص يجشم نفسه عناء السفر إلى بيروت لتلقي العلوم هناك[2].

أمّا من ذهب من المستشرقين مثل «أموس وكريمر» ويساندهما إلى حد كبير الدكتور «إبراهيم مدكور»[3] من أن الأوزاعي والشافعي قد تلقيا علومهما الفقهية من

---

(1) Collinet; Histoire....; op. cit, pp: 28 - 29.

(2) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص54 ـ 55.

(3) ذهب الأستاذ إبراهيم مدكور في كتابه المكتوب باللغة الفرنسية «أرجانون أرسطو في العالم العربي». أن القياس التمثيلي كان موجوداً بصورة تلقائية عند العرب. وأن عمر بن الخطاب استخدمه في رسائله التوجيهية إلى قضاته وولاته. ولكنه يرى أن الأثر اليوناني خاصة الأرسطي كان واضحاً في كتابات الشافعي التي بدأ في تدبيجها عندما كانت حركة الترجمة إلى العربية في أوجها. ويرى أن رسالته الأصولية تدل على تأثره بالمنطق الأرسطي انظر في ذلك: Ibrahim Madkour, L'organon d'artistote dans le monde Arabe, second édition, J. Urin, Paris, 1969, p.261.

وانظر ردنا على هذا الرأي في رسالتنا للدكتوراه المشار إليها آنفاً والتي أثبتنا فيها أن منهج الشافعي هو منهج عربي إسلامي خلافاً للغزالي الذي تأثر بالمنطق اليوناني في كتاباته عن علم أصول الفقه، ص274 ـ 292.

مدرسة بيروت. فإن هذا الرأي لا يستند إلى أسس علمية صحيحة. وآية ذلك أن الأستاذ «فيتزجيرالد» ينفي مثل هذا الرأي نفياً قاطعاً، وإن كان يقرّ بوجود الأوزاعي في الشام وإقامته في بيروت، ولكنه لا يعرف عنه كثيراً، والنقول عنه متعارضة، وقد اختفت مدرسته سريعاً، ولا تأثير لمدرسته أصلاً في الفقه الإسلامي[1].

ونضيف نحن إلى ذلك أن الأوزاعي كان من الفقهاء الذين يأخذون بالحديث ويكرهون الالتجاء إلى الرأي. وقد سرد «شاخت» العديد من مواقفه التي يُحبذ فيها الحديث ويقدمه على «النظر» القياس. ونقل عن «ابن قتيبة» أنه كان يلوم الإمام «أبا حنيفة» ليس لأنه يقول بالرأي فحسب ولكنه يفضله على الأحاديث غير الثابتة[2]. وإذا كان الأمر كذلك فإنه من المستحيل أن يكون الأوزاعي قد تلقى علومه القانونية في مدرسة بيروت ثم لا يستخدم النظر والقياس ويفضل الأحاديث عليها. يضاف إلى ذلك أن مذهب «الأوزاعي» الفقهي قد اندثر نهائياً، ولعل ذلك يعود إلى أسباب سياسية. خاصة أن الدولة العباسية كانت لا تنظر بعين الرضا إلى أية أفكار أو مذاهب فقهية آتية من الشام[3]. وبناء على ذلك فإن فقه «الأوزاعي» لا أثر له في تكوين الفقه الإسلامي أو تطويره.

أمّا بالنسبة إلى الإمام الشافعي فهو قد ولد فعلاً بغزة عام 150 هجرية ولكنه انتقل صغيراً إلى مكة، فتلقى علومه الأولية هناك، ثم تتلمذ على يد الإمام «مالك» وأصبح من أتباعه ـ أي من أتباع مدرسة الحديث ـ ثم انتقل إلى بغداد فتتلمذ على «الشيباني» فأخذ من أتباع الرأي الشيء الكثير، ثم كوّن مذهبه الفقهي المتميز به كما أسلفنا القول فيه. وهكذا لم يثبت عنه أنه ذهب إلى بيروت وتلقى علومه القانونية هناك. وقد أسهبنا الكلام في منهج «الشافعي» لتكوين علم الأصول في رسالتنا للدكتوراه، وأثبتنا بموجبها أن منهجه إسلامي عربي خالص لا أثر للتأثيرات الأجنبية فيه. وبرهنا بالدليل والبرهان خطل الرأي الذي يقول: إنه كان يعرف اللغة اليونانية، وإنه تأثر من خلالها بالثقافة

---

(1) ڤيتزجيرالد، المرجع السابق، وقد ذكره كل من صوفي أبو طالب، في كتابه «بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني»، ص52، والأستاذ محمد يوسف موسى في كتابه: «المدخل لدراسة الفقه الإسلامي» المرجع السابق، ص106.

(2) Schacht, origins op, cit, p.35.

(3) شاكر مصطفى، دولة بني العباس، الجزء الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، 1974، ص69.

الإغريقية، وبالتالي بالقانون الروماني. وهكذا يتضح لنا خطل هذا الرأي القائل: إنه كان أحد طلاب مدرسة بيروت القانونية التي رأيناها قد زالت من الوجود قبل مولده بأكثر من مئتي سنة.

وإذا لم يكن لمدرسة بيروت القانونية أي أثر في تكوين الفقه الإسلامي فهل كانت مدرسة الإسكندرية أحسن حظّاً منها في هذا المجال؟

كانت مدرسة الإسكندرية من المدارس القانونية التي ألغاها «جستنيان» بموجب الدستور الصادر في 16 من ديسمبر سنة 533 ميلادية ولم تعد مركزاً لتدريس العلوم القانونية منذ ذلك التاريخ. وعندما فتح العرب الإسكندرية عام 641 كانت هذه المدرسة قد أغلقت أبوابها منذ ما يزيد على قرن من الزمان. وإذا كان الفقه الإسلامي قد تكوّن ونضج نهائيّاً في القرن الهجري الثاني فتكون هذه المدرسة قد وقَفَتْ عن نشاطها القانوني لمدة تزيد على قرنين من الزمان فكيف إذاً يستقيم القول بتأثر الفقهاء المسلمين من خلالها؟ هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن الرأي القائل باستفادة العرب من مكتبة الإسكندرية الشهيرة بما تحوي من مؤلفات قانونية عظيمة لا يصمد أمام النقد العلمي النزيه ولا أمام الحقائق التاريخية.

إن مكتبة الإسكندرية لا وجود لها عندما فتح العرب الإسكندرية لأن الحريق أتى عليها قبل ذلك الفتح بزمن طويل عندما أحرقها قيصر قبل ميلاد المسيح بدون قصد لأسباب حربية صرفة كما يقول الأستاذ «بتلر»[1]. وإن العرب لم يتسببوا في إحراق مكتبة الإسكندرية التي نشأت على أنقاض المكتبة القديمة لأنها ضاعت في الفتنة الدينية التي حدثت في الإسكندرية في أواخر القرن الرابع الميلادي[2]. وبالتالي فكيف يستطيع فقهاء المسلمين الاطلاع على مراجعها المدوَّنة باللاتينية واليونانية وهي لا وجود لها مع جهلهم لهذه اللغات؟. يضاف إلى ذلك أن المدارس الفقهية الإسلامية العظيمة لم تنشأ في مصر بشهادة المستشرقين أنفسهم ولكنها تكونت بالدرجة الأولى في المدينة والعراق. ومن هنا ينتفي ذلك الرأي القائل بتأثر فقهاء المسلمين بمدرسة

---

(1) بتلر، فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد، القاهرة، 1933، ص348 ـ 370، وقد ذكر ذلك صوفي أبو طالب كذلك، وأشار إلى هذا المرجع في كتابه الآنف بيانه، ص58، كما أورد آراء كل من «بلوتارك» و«ديوكاسيوس» حول هذا الحريق.

(2) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص59.

الإسكندرية الفقهية أو بمكتبتها العتيدة التي أتى عليها الفناء قبل دخول العرب مصر بقرنين من الزمان.

فإذا تركنا ذلك كله، وفحصنا ما ذهب إليه المستشرقون من احتواء الفقه الإسلامي للعديد من مصادر القانون الروماني خاصة «الإجماع» لوجدنا أن الأمر عكس ذلك لاختلاف مصادر الشريعة الإسلامية والقانون الروماني وللاختلاف بينهما في النظم والأحكام.

وسنعالج في هذا المطلب اختلاف النظامين الإسلامي والروماني فيما يتعلق بمصادرهما تاركين النقطة الثانية للمطلب القادم.

ولكي ندفع الشبهة القائلة بتأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني خاصة فيما يتعلق بمصادره وخاصة «الإجماع» فإن الأمر يقتضي منا إعطاء نبذة موجزة عن مصادر القانون الروماني في مختلف عصوره وصولاً إلى إيجاد مقابلةٍ بينها وبين مصادر الفقه الإسلامي.

قسّم مؤرخو القانون الروماني أدواره إلى أربعة عصور:

العصر الأول: ويبدأ من تأسيس روما حتى بداية القرن الثاني قبل الميلاد أي من 754 إلى 180 ق.م.

والعصر الثان: يبتدىء من نهاية الجمهورية الرومانية حتى بداية حكم أغسطس عام 29ق.م.

والعصر الثالث: ويطلق عليه اسم الأمبراطورية العليا، ويبدأ من سنة 29ق.م حتى بداية حكم ديوكليتس عام 293 للميلاد.

وأخيراً **العصر الرابع**: وهو ما يطلق عليه الأمبراطورية السفلى، ويبدأ من بداية حكم ديوكليتس عام 293 للميلاد حتى وفاة جستنيان عام 565 للميلاد[1].

وكانت مصادر القانون الروماني في العصر الأول تتمثل في العرف أو عادات الأسلاف، وفي التشريع الذي كانت تصدره مجالس الشعب المئوية، ثم اشتركت معه في إصداره مجالس القبائل التي أُنشئت بعدئذ، ثم شاركت مجالس العامة أيضاً في هذا الاختصاص التشريعي بعد إنشائها هي الأخرى في هذا العهد الروماني، وتطور التشريع

(1) بتصرف شديد A.E. Giffard, précis de droit romain, Paris, 1934, T, 1, p.27-28.

الروماني في هذه الحقبة حتى صدور قانون الألواح الاثني عشر عام 450 قبل الميلاد[1].

أمَّا مصادر القانون الروماني في عصره الثاني الذي يتبدىء من عام 180 قبل الميلاد وحتى سقوط النظام الجمهوري بظهور أغسطس على مسرح السياسة عام 29 قبل الميلاد فإنها تتمثل في التشريعات الصادرة عن المجالس الشعبية سواء كانت مجالس الشعب المئوية أو مجالس القبائل، وتضم كذلك قرارات مجالس العامة التي أصبح لها قوة التشريع في هذا العهد. وفي منشورات البريتور، وهي المنشورات التي كان يصدرها الحكام الكبار في بداية تولِّيهم لمناصبهم، يضعون فيها برامج خطة سيرهم وطريقة مباشرتهم لمهامهم، وكانت هذه المناشير يطلق على بعضها منشورات دائمة وذلك للاستمرار بالعمل بها طيلة مدة ولاية البريتور. وهناك منشورات طارئة لمواجهة الظروف الجديدة. وقد ساعدت هذه المنشورات على تطوير القانون الروماني على مر الزمان إلاَّ أنها لا تهمنا في هذا المبحث حتى لا نتوسع في شرحها. أمَّا المصدر الثالث للقانون الروماني في هذا العصر فهو «الفقه» وهو الذي يهمنا كثيراً في دراستنا هذه. وقد ظهر في العصر القديم فئة الحكماء «Prudents» وهم من رجال الدين الذين كانوا يقومون بتفسير القانون وإعطاء استشارتهم للمتقاضين. وقد تطورت هذه الاستشارات ولم تعد مقصورة على رجال الدين بل أخذ يزاولها رجال القانون[2]. ومن هنا أصبح هؤلاء الفقهاء يمتهنون العمل القانوني ولكن استشاراتهم وفتاويهم ليست ملزمة للقاضي في هذه المرحلة. ومن خلال طبقة الفقهاء هذه وما نشأ عن أعمالهم من مؤلِّفات قانونية واستشارات قضائية ومدارس فقهية رأى المستشرقون أنها تؤلِّف النواة الأولى لما أطلق عليه بـ «إجماع الحكام» الذي تأثر به الفقه الإسلامي حسب زعمهم.

وإذا انتقلنا إلى عصر الأمبراطورية العليا، فإننا نجد مصادر القانون الروماني تتمثل في العرف، والتشريع الذي يشمل التشريع بمعناه الصحيح خاصة بعد إصدار أغسطس لـ«قوانين جوليا» الشهيرة. وتوصيات مجلس الشيوخ، والدساتير الأمبراطورية، والتعليمات والأحكام القضائية والمنشورات والفتاوى. ولكن المصدر

(1) بتصرف شديد جداً Ibid, op. cit, p.39.

(2) Jean Gaudement, Institutions de l'Antiquité, Paris, p.380.

الذي يهمنا في هذه المرحلة هو «الفقه» الذي أصبح مصدراً حقيقيّاً للقانون بعد أن منح الأمبراطور أغسطس الفقهاء امتياز الإفتاء العام فأصبح لهذه الفتاوى صفة رسمية يلتزم بها القاضي، واستمر هذا الأمر حتى جاء الأمبراطور هادريان، وأعاد تكوين مجلسه الاستشاري وضم إليه الفقهاء، وأصبح يقوم هو بمعاونة المجلس بالإفتاء، ورفض منح امتياز الإفتاء للفقهاء الذين طلبوه، وأصبحت الفتاوى الصادرة من المجلس الاستشاري تصدر باسم الأمبراطور ويتقيد بها القاضي في أحكامه.

ومنعاً من صدور فتاوى متعارضة قرر الأمبراطور هادريان عدم تقيد القضاة بفتاوى الفقهاء الذين يتمتعون بامتياز الإفتاء العام إلاَّ إذا كانوا قد أجمعوا على رأي معين. أما إذا تعارضت آراؤهم فللقاضي أن يختار من بينهم الرأي الذي يروقه[1].

وإذا انتقلنا إلى عصر الأمبراطورية السفلى لوجدنا أن مصادر القانون الروماني تتحدد في الدساتير الأمبراطورية وفي كتابات الفقهاء. وقد اقتصر نشاط الفقهاء في هذه المرحلة على شرح الدساتير الأمبراطورية وتوضيحها، ولم تعد هناك حاجة للقضاة إلى استفتاء الفقهاء كما كان يحدث في العصر العُلْوِي. ولكن بصدور قانون الأسانيد Loi des citations عام 426 ميلادية فقد اعترف لكتابات بعض الفقهاء بقوة القانون بحيث يلتزم القاضي بالأخذ بآرائهم. وقد قسم القانون الفقهاء الذين يجوز الاستدلال بآرائهم إلى فريقين: الفريق الأول ويشمل خمسة فقهاء وهم جايوس Gaîus وبابنيان Papinien وبول Paul وأولبيان Ulpien ومودستان Modestan. وقد أعطى القانون قوة إلزامية لمؤلفات هؤلاء الفقهاء الخمسة وعلى القضاة الالتزام بآرائهم. إلاَّ أنه إذا تضاربت آراء هؤلاء الفقهاء فعلى القاضي أن يأخذ برأي الأغلبية. وإذا تساوى الجانبان وجب اتباع الجانب الذي فيه «بابنيان»، فإن لم يكن لـ «بابنيان» رأي في المسألة فعلى القاضي أن يتبع الرأي الذي يرجحه[2].

أمَّا الفريق الثاني فهو يشمل الفقهاء القدامى الذين نقل عنهم هؤلاء الخمسة، منهم سابنيوس وجوليان واسكافولا وماركلوس. وهؤلاء لا يجوز الاستشهاد بآرائهم إلاَّ إذا وجد مخطوط كتاباتهم أو إذا أشير إلى آرائهم في مؤلفات الفقهاء الخمسة الأوائل.

---

(1) A.E. Giffard; précis de droit Romain, op, cit, p.60.

(2) Ibid, op. cit, p.69.

اعتقد المستشرقون أن هؤلاء الفقهاء الرومان أصبحوا يؤلِّفون على مر الزمان هيئة من المستشارين والمفتين تصبح لآرائهم وفتاويهم القوة الإلزامية للقضاة شريطة أن تكون آراؤهم «متفقة مجتمعة». وهكذا يرون ظهور فكرة الإجماع Consensus في القانون الروماني[1]، والتي استقاها الفقه الإسلامي ـ عندما اعتبر الإجماع مصدراً من مصادره الرئيسة ـ من خلال الثقافة الإغريقية[2].

وإذا كنا نعرف أن «الإجماع» كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي يختلف عما أتينا على سرده اختلافاً تاماً، لأنه يستمد فكرته الأساسية وحجته الرئيسة من أحاديث الرسول المختلفة ومن النصّ القرآني في بعض الروايات المنسوبة إلى الشافعي بينما إجماع الرومان Opinio Prodentuim يقوم على اتفاق العلماء على فتوى من الفتاوى أو استشارة من الاستشارات القانونية التي يقدمونها للعامة أو للامبراطور طبقاً لتطوره خلال العصور الرومانية التي أشرنا إليها. كما أن الغاية من الإجماع في الإسلام هي احترام إرادة الجماعة المسلمة في جميع شؤونها وإعطاء قراراتها الإجماعية ما تستحقه من احترام وتنفيذ باعتبار أن الأمة قاطبة لا تجتمع إطلاقاً على خطأ أو ضلالة بينما الإجماع الروماني يتقصر على آراء وفتاوى الفقهاء دون سواهم والغرض منه حصر السلطات التشريعية في يد الأمبراطور ومن يعمل تحت سلطانه، وتجريد آراء الآخرين من كل سلطَة ونفوذ[3].

إن «الإجماع» طبقاً للنظرية الإسلامية هو إجماع الأمة الإسلامية قاطبة على أمر من الأمور الدينية، وقد كان هذا هو الأصل وبالتالي فإنه ليس هناك امتياز في التشريع يُمْنَحُ لطبقة معينة، لأن الأمة بكاملها تشرع لنفسها طبقاً لما تراه من مصلحتها، ولكن عندما اتسعت الأمة الإسلامية، وتعقدت القضايا المطروحة دعت الضرورة إلى الاقتصار على إجماع «الفقهاء المجتهدين» باعتبارهم هم المؤهلين لذلك إذ لا معنى لإجماع الأمة في الأمور الفنية الصرفة التي تحتاج إلى النظر والبحث والتقصي. ولكن هذا الإجماع لا يستند إلى آراء هؤلاء الفقهاء الشخصية بمقدار استناده إلى القرآن والسنة ومصالح الأمة قاطبة، وهو في هذا يختلف اختلافاً جوهرياً عن إجماع الفقهاء الرومان.

---

(1) Ibid, op. cit, p.54 - 55.

(2) Schacht; origins....; op. cit, p.83.

(3) معروف الدواليبي، الموجز في الحقوق الرومانية، المرجع السابق، ص89.

وإذا كانت المحاكم الرومانية أصبحت ملزمة بآراء الفقهاء الرومان الذين خولت القوانين لآرائهم هذه القوة الملزمة فإن هذه الآراء يجب أن تؤخذ بالإجماع وإلاَّ رُجِّحَ الجانب الذي فيه بعض مشاهير الفقهاء، ومن هنا كانت الأحكام الرومانية تصدر بطريقة آلية فكانت الآراء تحصى ولا توزن(1).

بينما الإجماع في النظرية الإسلامية لا يعتمد على جَمْع آراء الفقهاء المجتهدين للعمل بحكم الأكثرية وإنما يقتضي اتفاقهم جميعاً على القضية المطروحة أمامهم وإلاَّ لما تحقق الإجماع إذ ربما يكون الصواب في جانب الرأي المخالف للأكثرية.

إن مفهوم الإجماع الروماني لا يتصل إطلاقاً بإجماع علماء المسلمين، فربما يكون متشابهاً لرأي أحد العلماء الكبار «كأحد مؤسسي المدارس الفقهية» مثلاً. ولكن رأي العالم المجتهد وحده لا يعتبر إجماعاً مهما سما صاحبه وبلغت شهرته الآفاق في العلم والمعرفة، إذ العبرة بإجماع العلماء المجتهدين لا بإجماع الفرد وحده، وهذا يختلف عن القانون الروماني الذي يمنح لآراء بعض الفقهاء سلطة التشريع والإلزام. كما أن إجماع الفقهاء الرومان لم يصل أبداً من الناحية الفنية إلى السمو والرفعة كالإجماع الإسلامي الذي شهد له «شاخت» بالعظمة الفنية. وأخيراً فإننا لا نعرف بأية وسيلة انتقل الإجماع الروماني إلى الفقهاء المسلمين حتى قلدوه ونهجوا على منواله خاصة أن الإجماع الإسلامي لا بد من أن يستند إلى القرآن أو السنة. وهكذا نرى أن مفهوم الإجماع هو مفهوم إسلامي خالص لا أثر فيه للقانون الروماني كما حاول المستشرقون إثبات خلاف ذلك.

ونحن إذ عرضنا عليك مصادر القانون الروماني، وركزنا بصورة خاصة على الإجماع في كلا القانونين، فإن مصادر الفقه الإسلامي الأخرى ليست بخافية على أحد وتتركز بصورة أساسية في القرآن ثم في السنة الثابتة ثم في الإجماع ثم في القياس ثم في العديد من المصادر الفرعية الأخرى، وهكذا نرى اختلاف مصادر الفقه الإسلامي عن القانون الروماني. ويتميز الاختلاف كذلك بينهما في تفرقة القانون الروماني بين القانون والدين، وقد بدأ الانفصال بينهما اعتباراً من القرن الرابع قبل الميلاد. وحتى بعد أن أصبحت المسيحية الدين الرسمي للامبراطورية الرومانية فإن القانون استمر وضعيّاً لم يتأثر بالتعاليم المسيحية وبقي بعيداً عن الصبغة الدينية، خلافاً للفقه

---

(1) Giffard, précis de droit Romain, op. cit, p.64.

الإسلامي الذي انْبَنَتْ أحكامه على المبادىء الأخلاقية دون أن تفصلها عن المعايير الدينية، وقد نتج عن ذلك مبادىء قانونية لا نظير لها في القانون الروماني مثل مبدأ التعسف في استعمال الحق، ومبدأ النزول على حكم الضرورة.

ويرى «بوسكيه Bousquet» أن الفقه الإسلامي طبقاً لما سطره الفقهاء هو مجموعة من المعتقدات والقانون والأخلاق والدين والقواعد الخاصة بسلوك الناس وأعمالهم، وهذه الأمور مرتبطة بعضها ببعض، ومن هنا صعوبة الحديث عن «قانون» إسلامي لأن مفهوم «القانون» لم يكن واضحاً في ذهن الفقهاء المسلمين خاصة أنهم يرون أن القواعد الدينية هي التي يجب أن تحكم الجماعة الإسلامية. فكل فعل سواء أكان متعلقاً بالمعاملات أو الشعائر يجب أن يتحلى بالمبادىء الخلقية والدينية على حدٍّ سواء، وهذا أمر يتعارض بشدة مع روح القانون الروماني الذي يفصل بوضوح بين القانون والدين الأمر الذي يرفضه فقهاء الإسلام لأنه يتعارض وجوهر نظامهم[1].

ويذهب «بوسكيه» إلى القول باختلاف الفقه الإسلامي عن القانون الروماني من حيث طرح الأول للمسائل الفقهية المفترضة والتخيلية، والبحث عن حلول لها، مع إثرائها بالمناقشات المجردة المشوبة بالتفاصيل والتفريعات الكثيرة الأمر الذي لا وجود له في القانون الروماني الذي يعالج القضايا الواقعية، وهذا الاختلاف يسمح لنا بالتشديد على أن الفقه الإسلامي ليس مديناً في روحه ومضمونه للقانون الروماني بشيء[2].

أمَّا الأستاذ «فيتزجيرالد» فيرى أن هناك اختلافاً واضحاً بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني من حيث اللغة الفقهية الإسلامية، ومن حيث الكتابة والاعتداد بها من عدمه. وأخيراً من حيث اختلاف الطابع والمقصد في كلا النظامين.

أمَّا بالنسبة إلى اللغة الفقهية الإسلامية فإنه لا يكاد يوجد لفظ واحد مستعار من اللاتينية أو الإغريقية في جميع القاموس الضخم للفقه الإسلامي، كما أنه لا يوجد في الأدب الفقهي الإسلامي أدنى ذكر لمصدر روماني علمي، وهذا وحده ينفي فكرة كل استعارة مباشرة أو مقصودة من القانون الروماني.

(1) Bousquet; Le Mystère de la formation et des origines du Fiqh, op. cit, p.71.

(2) Ibid, op. cit, p.71.

أمَّا من حيث الاعتداد بالكتابة من عدمه، فإن «فيتزجيرالد» يرى أن الكتابة لم تكن تحتل منزلة كبيرة في الفقه الإسلامي قبل العثمانيين. لأن كل عمل قانوني كان ينبغي أن يحصل شفوياً متى كان ذلك ممكناً، وهكذا أصبحت قيمة الشهادة الكتابية أقل من الشهادة الشفوية، وإن فكرة التوثيق غير معروفة بالكلية عند فقهاء الشريعة في القرون الأولى للنظام الإسلامي. وهذه الأمور مخالفة للقانون الروماني الذي ينص على ضرورة التوثيق كما في الوصية الرومانية بشهودها السبعة أو وثيقة الطلاق العبرية، وهذه الفكرة تنفي في حد ذاتها تلك الاستعارة المزعومة، ومن هنا يمكن الجزم بعدم وجود مؤثرات أخرى غير ما ذهب إليه الكتاب المسلمون بكل دقة، والقول بغير ذلك يكون افتراضاً لا حقيقة له.

وأخيراً فإن الفقه الإسلامي يختلف من حيث طابعه ومقاصده عن القانون الروماني، فالشريعة الإسلامية عبارة عن نظام من المسائل الفقهية الدقيقة نُظِرَ إليها من حيث علاقة النفس الإنسانية الخالصة بالله، ولهذا فهي تشمل العبادات وحتى المعاملات التي تضمها كالبيع والرهن مثلاً نراها كثيراً ما تسمح بمظهر الاتفاق بين الطرفين فيما بينهما على وجه يجعل لها صبغة دينية. بينما يقوم القانون الروماني على التجرد والطابع العلمي البحت، وهو من صنع الفقهاء القانونيين[1].

وعندما يتعرض «بوسكيه» لتلك المتشابهات والاستعارات المادية بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني والتي أكّد «جولدزيهر» و«سنتلانا» بموجبها تأثر الأول بالتالي فإنه ينفي هذا التأثر جملة وتفصيلاً. ويرى أن «جولدزيهر» «العظيم» نفسه لم يميز بين الاستعارات المادية والروحية بين النظامين القانونيين وهو أمر ذو أهمية بالغة لإثبات هذا التأثير. أمَّا ما ذهب إليه «سنتلانا» من تلك المقَابَلاتِ التي عقدها بين ما ورد في كتاب «خليل الفقهي» وبين القانون الروماني فإن «بوسكيه» يرفضها جملة وتفصيلاً، ويصرح بأنه حتى ولو قام الفقهاء المسلمون بنسخ هذه الأمثلة من القانون الروماني فإن مبدأ التأثير لا يبقى قائماً دوماً بين النظامين القانونيين. وبعد أن يأتي «بوسكيه» بأمثلة عن كيفية استعارة القوانين الأجنبية بعضها من بعض كترجمة القانون

---

(1) Fitz Gerald, the alleged debt of Islamic Law to romain Law, op. cit.

ذكره محمد يوسف موسى في كتابه «المدخل لدراسة الفقه الإسلامي»، المرجع السابق، ص112 ـ 111.

التركي المدني للقانون السويسري، واستعارة القانون المدني الألباني من القانون الفرنسي فإن هذا الوضع هو الذي يسمح للعلماء بالقول بوجود استعارة بين هذه الأنظمة. أما فيما يتعلق بالفقه الإسلامي فإن مثل هذه الاستعارة لم تحصل بينه وبين القانون الروماني وبالتالي فإن عبقرية الفقه لا تدين لهذا القانون الروماني بشيء[1].

وأخيراً بقيت لنا شبهة أخيرة يجب التعرض لها وإيضاحها والرد عليها وهي: هل تأثر الفقه الإسلامي بكتب الكنيسة المسيحية الشرقية التي قام رهبانها بترجمة بعض الكتب القانونية الرومانية أو تأليفها؟.

ينفي الأستاذ «نللينو» هذه الشبهة جملة وتفصيلاً، ويرى أن الرأي الأقرب إلى الصواب هو أنه عندما دخل العرب الشام لم تستمر المؤسسات القضائية في أعمالها وربما فوضت واجباتها إلى أهل الكنيسة في أكثر النواحي. ويضع «نللينو» هذه الفرضيات على هيئة تساؤلات لا كونها حقائق علمية ثابتة. ثم يرى أن معظم موظفي الروم في الإدارة والمحاكم القضائية والذين يعرفون لوحدهم المعلومات القانونية قد هجروا البلاد عندما بدأت حملات العرب على أقاليمهم. ويتساءل كذلك: ألاَ تكون المؤسسات القضائية قد سلمت وفوضت أعمالها إلى أهل الكنيسة في الشرق وهم المعروفون بقلة ثقافتهم القانونية؟. وبعد هذه التساؤلات يعرض أقوال من ذهبوا إلى تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني ويجد فرضياتهم تلك لا تتفق مع الحقائق العلمية، لأن هذا التأثر لو فرضنا صحة حدوثه فلا بد من أن تكون الإدارة القضائية استمر عملها بأسلوب منظم في القرن الأول بعد الفتح العربي. وإن الفاتحين الجدد قد اعتنوا بالإدارة القضائية لمصلحة رعيتهم غير المسلمة.

ويرى «نللينو» أن الحقيقة خلاف ذلك، لأن المسلمين لم يتدخلوا في أمور أهل الذّمة. وذلك طبقاً للأوامر القرآنية القاضية بأن يكون لكل ملّة قانونها. ثم إن العرب لم يستفيدوا إطلاقاً من المحاكم العدلية التي استمرت تحت إدارة الأساقفة والربيين[2].

وعندما يتحدث «بوسكيه» عن إمكانية تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الكنسي، فإنه يرى الفكرة أكثر تشويقاً من تأثره بالقانون الروماني أو الفارسي لأن كلا النظامين

(1) بتصرف كبير Bousquet, Le Mystère; op. cit, p.72 - 73.

(2) نللّينو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، المرجع السابق، ص54 ـ 55.

يعتمدان على الدين، ولكن خِلاَفَ هذا الأساس الديني فإنه لا يرى تشابهاً بين القانونين بل إن الاختلاف أكثر وضوحاً بينهما، وتتمثل هذه الاختلافات في عدة نقاط منها: إن طبيعة القانون الكنسي لا تتمتع بالديمومة والثبات. لأن الكنيسة تسمح دوماً بتطوره وتغييره طبقاً لمقتضيات الظروف كما فعلت في نظام الزواج مثلاً بينما يتميز الفقه الإسلامي بالدوام والثبات والاستقرار. ومنها: إن تكوين الفقه الإسلامي يختلف اختلافاً جذرياً عن تكوين القانون الكنسي، القانون الكنسي ليس نتاج مؤلفات الفقهاء واجتهاداتهم، فالقرارات الحبرية لها أهميتها الحاسمة في هذا الخصوص، بينما لا يمكن القول بوجود أي نص من أي مصدر كان في الفقه الإسلامي عدا القرآن والحديث، ولم تكن هناك أية سلطة مدنية أو دينية حاولت إلغاء قرارات العلماء، إضافة إلى أن الأحكام القضائية في الإسلام لا تتمتع بسلطة التشريع. ومنها: إن الشريعة الإسلامية تعالج جميع مناحي الحياة البشرية من العبادات والمعاملات والأخلاقيات وغيرها فهي تنظم هذه الأمور مجتمعة، بينما يتمتع القانون الكنسي بهذه الشمولية التي تمتاز بها الشريعة الإسلامية. فهو لا يهتم بتنظيم المسائل المدنية، ولا يحتكر التشريع وليست لأحكامه عالمية التطبيق على رعايا الكنيسة وأتباعها، وهكذا فإن الكنيسة مثلاً لا ترى ضيراً من تطبيق أحكام الميراث الإسلامي على أي كاثوليكي، وهو الأمر المطبق فعلاً على مسيحيي الشرق، كما أن قوانين الكنيسة لا علاقة لها بتنظيم قواعد السلوك الأخرى ككيفية الأكل والسواك واللباس وغيرها. وأخيراً فإن القانون الكنسي يتصف بالطابع القانوني الصرف أكثر من الفقه الإسلامي لتأثره في هذه الناحية بالقانون الروماني. فلا علاقة له بالقواعد الخلقية، ثم إن المفتي المسلم يفتي برأيه في المسائل الأخلاقية والقانونية بينما لا يتمكن المتخصص بالقانون الكنسي من إعطاء رأيه في هذه المسائل وبالتالي فإنه ليس محتاجاً في أن يكون متخصصاً بعلم العقيدة أو الأخلاق، وهكذا فإن مجال كل قانون يختلف عن الآخر[1].

هكذا أتينا إلى نهاية هذا المطلب الذي تعرضنا فيه لآراء المستشرقين حول أصالة الفقه الإسلامي. وحاولنا أن نرد على من يقول بتأثر الفقه الإسلامي بالقوانين والشرائع الأجنبية من خلال آراء المستشرقين الآخرين الذين ذهبوا إلى عكس ذلك، وبالتالي فإن أحكامنا تتصف بالحيادية والحقائق العلمية تاركين حجج هؤلاء القوم يقارع بعضها

(1) Bousquet, Le Mystère, op. cit, p74 - 75.

بعضاً حتى يتمكن القارىء من إصدار حكمه عليها لوحده، محاولين في أثناء ذلك نقد وتحليل وإيضاح العديد من المسائل التي عرضناها حتى نحيط بالموضوع من جميع جوانبه.

وإذا كنا قد درسنا في هذا المطلب علاقة الفقه الإسلامي بالشرائع اليهودية، والقانون الروماني والقانون الكنسي من حيث إمكانية حصول التأثير والتأثر بينها عن طريق إجراء المطابقات والمقابلات بين بعضها بعضاً. وعن طريق التعرض للمنابع التي قيل إنه عن طريقها تسرب القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي فإن الوقت قد حان لدراسة أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما وهو ما سنراه في المطلب القادم.

المطلب الثاني

أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني

أثبتت لنا دراستنا في المطلب الأول من هذا المبحث أن الفقه الإسلامي لم يتأثر بالقوانين والشرائع الأجنبية خاصة الشريعة الموسوية والقانون الروماني. ورأينا أن من أنكر هذا التأثير ليس الفقهاء والمؤلفون العرب فحسب ولكن كذلك العديد من المستشرقين الآخرين الذين درسوا هذه المسألة من جميع جوانبها، ووصلوا إلى نتيجة مفادها استحالة هذا التأثير والتأثر لتلك المميزات والخصائص التي يتمتع بها الفقه الإسلامي التي تدل على أنه قد نشأ علماً ونظاماً قانونياً عربياً إسلاميّاً خالصاً حتى مع وجود العديد من أوجه الشبه بينه وبين القوانين الأجنبية الأخرى، لأن التشابه في الفكر الإنساني أمر طبيعي لا فرق فيه بين الأمم جميعاً، فالعقل الإنساني السليم يتشابه في كثير من ألوان التفكير دونما حاجة إلى تفسير هذه الظاهرة بالأخذ والتقليد[1].

لقد درسنا في المطلب السابق تلك الأفكار والنظريات الاستشراقية التي حاولت البرهنة على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني عن طريق المدارس القانونية الرومانية الموجودة في الشام كمدرسة بيروت وكتلك الموجودة في مصر كمدرسة الإسكندرية، وكذلك من خلال سير المحاكم الرومانية في هذه الأقاليم ونظمها

---

(1) محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص96.

القانونية والقضائية. وبرهنا على خطل الرأي وعدم صحته من الناحية التاريخية والموضوعية. وتعرضنا للشبهة القائلة: إن أهم الفقهاء المسلمين الذين قامت على أكتافهم الحركة الفقهية الإسلامية الكبرى كالشافعي والأوزاعي كانوا طلبة في مدرسة بيروت القانونية ودحضناها هي الأخرى بالدليل والبرهان العلميين. وعرضنا تلك الأفكار التي تحاول البرهنة على استمداد الفقه الإسلامي لنظرية الإجماع في الشريعة اليهودية والقانون الروماني وأثبتنا عدم صحتها هي الأخرى. وأشرنا إلى آراء بعض المستشرقين الذين حاولوا البرهنة على أثر القانون الروماني في الفقه الإسلامي من خلال التشابه بين بعض النظم القانونية الموجودة فيهما كالقاعدة القائلة: إن «البيّنة على من ادعى واليمين على من أنكر». وقاعدة تحريم أخذ مال الغير بغير حق، وقاعدة «الولد للفراش»، والتشابه بين النظامين القانونيين في سن البلوغ والرشد، وفي بعض أحكام المعاملات التجارية كالإجارة والبيع، والتفريق بين البيع والمقايضة. وكالقول: إن نظام الشفعة الإسلامي مأخوذ عن نظام الاسترداد المعروف في القانون البيزنطي، وإن الوقف الإسلامي الخيري متأثر بنظام المؤسسات الدينية البيزنطية، وأن نظام الوقف الأهلي متأثر بنظام الاستئمان الروماني وغيرها من القواعد الأخرى التي قيل إنها متشابهة في كلا القانونين.

سندرس في هذا المطلب أوجه الاتفاق والاختلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، وسنحاول إثبات أن وجود التشابه في حد ذاته لا يدل إطلاقاً على تأثر الشريعة الإسلامية بالقانون الروماني لأن القواعد القانونية الكلية كتحريم القتل بدون حق، وتحريم السرقة والزنا وغيرهما، ترتكز على مبادىء العدل الأولية فهي واحدة في العالم مهما اختلفت الأنظمة القانونية وتعددت مصادرها، فالحضارات المختلفة تتشابه دوماً في قواعدها الكلية وتتشابه أحياناً في أحكامها الجزئية إذا كانت هذه الأحكام مبنية على علل ومصالح واحدة[1].

نعم، إن المماثلات بين أحكام معينة من القانون الروماني في عهد جستنيان، وبين تلك الأحكام المقررة في الفقه الإسلامي عديدة متوفرة، بل وتبدو في بعض الأحيان مدهشة كما يقول «نلّلينو»[2]. ولكنه يجيب على من يتخذ من هذه المماثلات

(1) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الأحكام، المرجع السابق، ص254.

(2) نلّلينو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، المرجع السابق، ص51.

دليلاً للبرهنة على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني من أنهم أهملوا الاختلافات التي قد توجد بين مذهب وآخر، وهي أحياناً ذات أهمية فيما بين مذاهب أهل السنة الأربعة. فإذا كانت هناك مماثلة بين رأي مذهب وبين القانون الروماني، فربما لا يكون تشابه بين رأي المذاهب الثانية في بعض المسائل وبين القانون الروماني. وبسبب هذا ذكر بعض الذين لم يعرفوا العربية مثل «داريست Darest» و «كوهلر Kohler» خصائص مذهب واحد من المذاهب كأنها عناصر نموذجية في الفقه الإسلامي. كما أن القائلين بهذه الحجية يصطادون بكل جهد المتشابهات، ويهملون الإشارة إلى الاختلافات التي تصير محكًا بين قيمة المتشابهات وقدرها. وأخيراً فإن هؤلاء القوم أهملوا الفرق العظيم الذي يوجد بين الغرب القديم وبين العالم الإسلامي في تصور القانون ومصادره. فقد توجد أمثلة من الأفكار والمؤسسات التي كانت راسخة ومنتشرة في العالم الهلليني الذي فتحه العرب، هذا العالم الذي قيل إن حضارة المسلمين قد تأسست عليه. ومع ذلك فإن هذه الأفكار والمؤسسات لم تنجح في النفاذ إلى الفقه الإسلامي. ومثال ذلك؛ إنه من المعروف أن البيع والشراء عند اليونان عقد فعلي Contrat reel ولكن مذاهب الفقه الإسلامي أجمعت على أنه عقد لازم بالقول Contrat consensuel.

وليس هذا الاختلاف ناتجاً عن أن المسلمين رجعوا إلى القانون الروماني القديم. ولا عن أنهم فرقوا بين عقد بالفعل وعقد بالقول، بل إن هذا مبني على الآية القرآنية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾[1]. وعندما استولى العرب على أخصب مقاطعات الدولة الرومانية وجدوا فيها الرهن العقاري شائعاً. ولم يدخل هذا النظام القانوني إلى الفقه الإسلامي إلاّ في زماننا هذا سبب التشريع الإسلامي[2]. وباختصار فإن المتشابهات لا تدل إلاّ على ما بين البشر من وحدة أساسية في التفكير كما يقول «سنتلانا»[3].

لقد أشرنا في المطلب السابق باقتضاب إلى ما قيل من تشابه بين الفقه الإسلامي

(1) سورة النساء، الآية: 29.

(2) نلّلينو، المقال السابق، ص51 ـ 52.

(3) D. Santillana: Code civil et commercial Tunisien (avant-propos). Tunis; 1988 p.XII.

والقانون الروماني في لغة التعبير وفي بعض الاصطلاحات القانونية، وحاولنا البرهنة على عدم صحتها. وسنحاول في هذا المطلب بيان ما قيل عن التشابه في الأفكار القانونية ثم نحدد بدقة تلك الاختلافات العميقة بينهما حتى نثبت استقلالية وأصالة الفقه الإسلامي.

فمن بين مواضع الشبه التي يستدل بها على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني تلك القاعدة الثبوتية القائلة: «البيّنة على من ادعى واليمين على من أنكر».

عُرفت هذه القاعدة عند العرب الجاهليين، وهي قاعدة تفيد أن الأصل في الإنسان براءة الذمة وعدم المسؤولية، وهذا الأصل متفق عليه في جميع الشرائع، ومنصوص عليه في القوانين الرومانية واليونانية. وقد قيل: إن «قس بن ساعدة الإيادي» أحد الخطباء المشهورين والحكماء المعروفين، هو الذي وضع هذه القاعدة فصارت سنة منذ ذلك اليوم[1]. وقد أقر الإسلام هذه القاعدة كما أقر غيرها من القواعد المتعلقة بأصول المحاكمات لأنها أصول تتفق والمنطق والعدل. وقد وجدت القاعدة الرومانية الشبيهة بها والقاضية بأن المدعي هو المكلف بالإثبات، وأن المنكر لا يلزم بإثبات، وأن المدعى عليه بدفعه الدعوى يصبح مدعياً[2]. ومعنى ذلك أنك إذا ادعيت على شخص ديناً فأنت المكَلَّفُ بالإثبات لأنك مدّعٍ، وقبل أن تثبته ما على المدعي سوى الإنكار، وعند إثباته إذا ادعى البراءة وجب عليه إثباتها لأنه أصبح مدعياً بها[3].

وهكذا فإننا نستطيع الجزم بأن هذه القاعدة كانت في الأصل مطبقة لدى الجاهليين قبل الإسلام، وأنها عبارة عن مثل عربي قديم أُثْبِت في الحديث الشريف «**البيّنة على من ادعى واليمين على من أنكر**»[4]. ومن المعروف أن الأحاديث النبوية أقدم تاريخاً من الفتوحات الإسلامية في البلاد التي كانت خاضعة للامبراطورية

(1) الميداني، الأمثال، الجزء الأول، ص 99.

(2) Actori in coumbit onus Propandi Negantis naturali rotione nulla est propatio Reus in exceptione Fit actor.

(3) أحمد نشأة، رسالة الإثبات، دار الفكر العربي، القاهرة، الجزء الأول، 1972، ص70.

(4) رواه السيوطي، في الجامع الصغير رقم 3225 و3226، نقلاً عن الترمذي والبيهقي؛ ذكره صبحي محمصاني، في كتابه «فلسفة التشريع الإسلامي» المرجع السابق، ص249.

الرومانية. ومن ثم فإنها ليست مقتبسة من القانون الروماني بالرغم من وجودها فيه هو الآخر وذلك لما بين البشر من وحدة أساسية في التفكير.

أشرنا في المطلب السابق إلى أن «شاخت» أشار إلى التشابه بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني في مسألة التفريق بين البيع والمقايضة. ويرى الدكتور «صبحي محمصاني» أن هذا التشابه وهمي، لأن القانون الروماني فرق بين البيع، أي مبادلة المال بالنقد، وبين المقايضة، أي مبادلة المال بالمال، فالبيع كان من العقود الرضائية، التي كانت تنعقد بمجرد الإيجاب والقبول أي مجرد رضى الطرفين المتعاقدين. ولكن المقايضة كانت من فئة العقود «غير المسماة». وهذه لم يكن الرضى وحده كافياً لانعقادها، بل إنها كانت تستوجب فوق ذلك تنفيذ العقد من قِبَلِ أحد المتقايضين. أما الفقه الإسلامي فإنه لا يعرف هذا التفريق الشكلي لأنه يعتبر المقايضة نوعاً خاصاً من أنواع البيع الرضائي. ثم إن عقدي البيع والإجارة وإن تشابها في كلا الشريعتين من ناحية بعض أحكامهما العامة، بسبب ارتكاز هذه على مبادىء التبادل الاقتصادي والمعاملات التجارية التي استوجبت وجودها، إلا أن في العقدين اختلافاً في أحكام تفصيلية أخرى كخيار الرؤية، وغيره من الأمور العديدة[1].

ومن ضمن المتشابهات التي تستخدم للدلالة على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني نظام الوقف كما ذهب إلى ذلك «شاخت» الألماني و«بوسي Bussi» الإيطالي. وقد ذهبا إلى القول: إن نظام الوقف الإسلامي وضعت أسسه وشروطه الفنية خلال القرن الثاني الهجري وبذلك فإن الوقف الخيري قد تأثر بنظام المؤسسات الدينية Fideicommisum، وإن نظام الوقف الأهلي تأثر بنظام الاستئمان Familiai[2].

ويذهب الفقيه الإيطالي Bussi خلاف الرأي السابق، ويراه نظاماً إسلاميّاً أصيلاً. كما أن فقهاء المسلمين يرونه مشتقًّا من الأرض التي أصابها «عمر» بخيبر فأتى إلى الرسول يستأمره فيها فقال له: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها. فتصدق بها عمر

(1) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص249 ـ 250.

(2) a - Schacht; Introduction....; op. cit, p.28.

b - Morand, Etudes de droit Musulman Algerien, Alger, 1910, p.250.

على ألاَّ يباع أصلها ولا يبتاع ولا يورث ولا يوهب. فتصدق بها عمر في الفقراء وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضعيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقاً غير متمول فيه[1]. كما استدل الفقهاء على أصل وجود الوقف بالأحاديث النبوية التي تدل على فضل الصدقات الدائمة كقول الرسول: «**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلاَّ من ثلاثة أشياء، صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له**»[2]. واستدلوا كذلك بما روي عن جابر بن عبد الله أنه قال: «ما أعلم أحداً من المهاجرين والأنصار كان له مال إلاَّ حبس من ماله صدقة مؤبدة لا تشترى ولا توهب ولا تورث»[3]. وقد استمر عمل الأمة الإسلامية من أيام الصحابة والتابعين ومن بعدهم على اعتبار الوقف لازماً فكان ذلك إجماعاً منهم على ذلك.

فالوقف هو نظام إسلامي خالص لا علاقة له بالقانون الروماني ولا حتى بالفقه الجاهلي الذي أبطل القرآن الوقف الذي كانوا يأخذون به طبقاً لنص الآية الكريمة: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ وَأَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾[4].

وهكذا فإن الوقف بمعناه الشرعي يعتبر تشريعاً إسلامياً لم يكن أهل الجاهلية يعرفونه. كما أنه لم يكن مستمداً من القانون الروماني لأن إقرار الوقف صدر عن واقعة عمر وعن أحاديث الرسول وهذه المسائل حصلت بطبيعة الحال قبل فتوح الشام وتنتفي بالتالي أية حجة تريد إرجاعه إلى القانون الروماني.

أمَّا عن التشابه الذي لاحظه بعض المستشرقين بين نظام الوقف الخيري ونظام المؤسسات الدينية فهو تشابه ظاهر كما يقول «صوفي أبو طالب». فالقانون البيزنطي عرف نظام مؤسسات الكنيسة والمؤسسات الخيرية التي تقوم على رعاية الفقراء والمحتاجين والعجزة فتخصص لها مجموعة من الأموال لصرفها في وجوه البر، وهذا هو نفس الوضع بالنسبة إلى الوقف الخيري الإسلامي. ولكن هذين النظامين مختلفان

---

(1) عبد الجليل القرنشاوي، دراسات في الشريعة الإسلامية، منشورات جامعة قار يونس، ص254 ـ 255، بدون تاريخ.

(2) الشوكاني، نيل الأوطار، ج6، ص22.

(3) ابن قدامة، المغني، ج5، ص544.

(4) سورة المائدة، الآية: 103.

من حيث الوسائل الفنية التي استخدمها كل من النظامين القانونيين لتحقيق هذا الغرض المشترك. فالقانون الروماني اعترف لهذه المؤسسات بالشخصية المعنوية بينما لم يعرف الفقه الإسلامي مبدأ الشخصية المعنوية فجعل الأموال الموقوفة على حكم ملك الله[1].

أمَّا مَنْ ذهب إلى القول بأن نظام الوقف الأهلي الإسلامي يشابه نظام الاستئمان البيزنطي فهو مخطىء في ذلك. لأن نظام الاستئمان البيزنطي يقوم على أساس أن شخصاً يوصي بماله أو بجزء منه إلى شخص آخر ويكلفه في نفس الوصية برد ذلك المال ـ كله أو بعضه ـ إلى أشخاص يعينهم له في الوصية. بينما نظام الوقف الأهلي الإسلامي يقوم على ما وقف ابتداء على شخص معين أو أشخاص معينين ولو جعل آخره لجهة بر عامة سواء أكان الموقوف عليهم معينين بالذات أو كانوا معينين بالوصف[2].

ومن ضمن المتشابهات التي تستخدم للدلالة على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني نظام الشفعة. فقد ذهب الأستاذ «بوسي Bussi» الإيطالي إلى أن نظام الشفعة المقرر في الفقه الإسلامي مأخوذ عن نظام الاسترداد Protimses البيزنطي[3]. وقال بعضهم الآخر: إن فقهاء المسلمين اتخذوه كنموذج لهم في نظام الشفعة. ولكن هذا التشابه ليس صحيحاً، فنظام الشفعة كان معروفاً لدى الجاهليين، فكان الرجل في الجاهلية إذا اشترى حائطاً أو منزلاً أو شقصاً من حائط أو منزل أتاه جاره أو شريكه فشفع له أن يوليَه إياه ليتصل الملك أو يندفع عنه الضرر حين يشفعه فيه فسمي لذلك شفعة[4]. وهكذا فإن نظام الشفعة الإسلامي مقرر لمصلحة الشريك في العقار أو الجار، وهو قائم على أساس منع الضرر عن الشركاء أو الجيران، بينما يقوم نظام الاسترداد البيزنطي هو الآخر على دفع الأذى عن الناس. ولكنه يختلف مع الفقه الإسلامي من حيث التطبيق والشروط. فالقانون الروماني يلزم صاحب حق الحكر، إذا

---

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص150.

(2) عبد الجليل القرنشاوي، المرجع السابق، ص8296

(3) Bussi, Ricerche introno alle raltioni Fraritratto bizantino e Musulmano; Milano. 1933. ذكره صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص147.

(4) المرجع السابق، ص148، ويرى أبو طالب أن شاخت يذهب إلى هذا الرأي.

أراد بيع حقه، بالحصول على موافقة مالك الأرض المستحكرة، ولهذا الأخير الخيار بين أمرين: له أن يرفض الموافقة على البيع، وفي هذه الحالة يلتزم هو بشراء حق الحكر بنفس الثمن الذي عرضه عليه المشتري، وإمَّا أن يوافق على البيع وله في هذه الحالة الحق في الحصول على رسم قدره اثنان في المئة من الثمن من المشتري[1].

ومن ضمن المسائل التي يقال فيها بالتشابه بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني مسألة سن البلوغ والرشد. ولكن هذا التشابه ليس صحيحاً. فالفقه الإسلامي يعتبر الإنسان كامل الأهلية متى وصل إلى مرحلة البلوغ التي تتعين بظهور العلامات الدالة عليه سواء على الرجل أو المرأة. بينما يذهب القانون الروماني إلى أن الشخص الذي تقلّ سنه عن الخامسة والعشرين ناقص الأهلية، والمرأة هي الأخرى تعتبر كذلك حتى وإن ظهرت عليها علامات البلوغ الطبيعية، بل إنها تخضع لنظام الوصاية الدائمة. وقد استمر العمل بهذا الوضع حتى القرن الخامس الميلادي فأصبحت المرأة بعدئذ كاملة الأهلية عند بلوغها سن الرشد. وكان القانون الروماني يفرض القوامة على من تقلّ سنه عن خمس وعشرين سنة وذلك بموجب أحكام قانون «بليتوريا» الصادر حوالي سنة 192 قبل الميلاد والذي كان ـ وإن لم ينص على سن الرشد أو يحددها بالخامسة والعشرين فما فوق ـ قد نص على عقاب من يخدع القاصر دون الخامسة والعشرين في معاملته مستغلاً حداثة سنه وقلة درايته. ولكن «جوستنيان» اعتبر كل من لم يبلغ الخامسة والعشرين قاصراً ناقص الأهلية كالصبي تماماً، وهكذا أصبح نظام القوامة إجبارية، واستمر العمل بهذا الوضع حتى قرر الأمبراطور «قسطنطين» إعطاء الحق للقاصر عند بلوغه سن العشرين إن كان ذكراً وثماني عشرة سنة إن كان أنثى أن يطلب رفع القوامة عنه وإزالة نقص أهليته بشرط أن يثبت حسن تدبيره وقدرته على إدارة أمواله. ومع ذلك فإنه يحرم من بعض التصرفات كالهبة وبيع المنقولات الثمينة والأموال الثابتة إلاَّ إذا بلغ الخامسة والعشرين من عمره. أمَّا في الشريعة الإسلامية فإن الوضع يختلف تماماً، لأن الفقه يعتبر الإنسان كامل الأهلية متى وصل إلى مرحلة البلوغ وذلك بظهور أماراته الطبيعية عليه وسواء أكان ذكراً أم أنثى لا فرق بينهما.

إن المتشابهات التي أتينا على ذكرها وغيرها بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني لا تدل على استمداد أحدهما من الآخر أو تأثره به، ولكنها ـ كما قلنا ـ عبارة

(1) المرجع السابق، ص149.

عن تشابه في الأفكار الإنسانية بصورة عامة. غير أن الاختلافات بينهما تكمن في عدة قضايا أساسية تظهر لنا بوضوح وجلاء أصالة الفقه الإسلامي واستقلاليته بصورة جذرية عن القانون الروماني، لأن المتشابهات بين القانونين ـ على فرض صحتها ـ ليست إلا يسيرة ولا تستحق الذكر، ثم إن مجرد الشبه في حد ذاته لا يدل على الاقتباس كما قال «بوسكيه»[1]، وبذلك فإن العبرة ليست بوجود بعض الموافقات، لكن العبرة بأهمية هذه المواضع بالقياس إلى مواضع الفروق وهي أساسية وكثيرة ويطول بنا المقام لذكرها وسنقتصر على إيراد بعضٍ منها للتدليل على أصالة الفقه الإسلامي وعدم اقتباس أحكامه من القانون الروماني.

فلو أخذنا قانون الأحوال الشخصية في القانون الروماني ووضعناه تحت مجهر الفحص والتحليل لرأيناه يختلف اختلافاً جذريّاً عما هو منصوص عليه في الفقه الإسلامي. فقد عرف الرومان نوعين من الزواج أحدهما يطلق عليه الزواج مع السيادة والآخر يسمى الزواج بدون سيادة.

فالزواج مع السيادة Cummanu ينعقد بإحدى طرق ثلاث، طريقتان منها رسميتان والثالثة غير رسمية. فالطريقة الأولى يطلق عليها الزواج الديني حيث يتم عادة في معبد «جوبيتر» وبعد إتمام الطقوس الدينية والنطق بعبارات معينة أمام عشرة من الشهود وبحضور الكاهن الأعظم يتم الزواج. أما الطريقة الثانية فيتم الزواج بموجبها عن طريق الشراء أو الزواج المدني. ويسمى هذا النوع أحياناً «زواج العامة» تمييزاً له عن الزواج بالطريقة الأولى التي تقتصر عادة على طبقة الأشراف. أمَّا الطريقة الثالثة فيتم الزواج بموجبها عن طريق المعاشرة Usus، فإذا عاشر الزوج زوجته مدة سنة كاملة أكسبته السيادة على زوجته، وتشبه هذه الطريقة اكتساب الملكية بمضي المدة. فكما أن واضع اليد لا يصبح مالكاً إذا انقطعت مدة وضع يده، فكذلك الزوج لا يكتسب السيادة على زوجته إذا غابت ثلاث ليال متتابعة خارج منزل الزوجية قبل انتهاء السنة. وهو ما يسمى بانقطاع الثلاث الليالي المنصوص عليه في قانون الألواح الاثني عشر[2].

(1) Bousquet, Le Mystère de la formation et des origines du Fiqh, op. cit, p.73.

(2) د. رضا فرج، دروس في القانون الروماني، محاضرات ألقيت على طلبة السنة الأولى من كلية الحقوق، 1965، بنغازي، ص209 ـ 210.

ويشترط في صحة الزواج مع السيادة الرضا والبلوغ وأهلية الزواج، فإذا تحققت هذه الشروط تنتقل الزوجة بمقتضى هذا الزواج من عائلتها الأصلية إلى عائلة زوجها وتفقد صلتها بها وتدخل في عائلة زوجها باعتبارها بنتاً لها. ويترتب على ذلك كله سقوط جميع الحقوق المترتبة على القرابة المدنية بينها وبين عائلتها من إرث ووصاية وقوامة. وتدخل في عائلة زوجها بصفة نهائية وتخضع لسيادته إن كان مستقلاً بحقوقه أو لسيادة صاحب السلطة عليه إذا كان خاضعاً لغيره بصفتها بنتاً له وأختاً لأولاده، وترث من زوجها على هذا الاعتبار[1].

أمّا النوع الثاني من الزواج الروماني فإنه يطلق عليه الزواج بدون سيادة Sine Manus حيث يتم باتفاق الطرفين دون تدخل أحد من رجال الدين أو الحكام القضائيين. ويتم هذا الزواج بدون أية شكليات أو رسميات، ولكنه يختلف عن الزواج مع السيادة بالمعاشرة لأنه يسبق بالخطبة أولاً، ثم بزفاف الزوجة إلى منزل الزوجية في حفل شعبي يقدم إليها الماء والنار. وهذا الزفاف ـ باعتباره نوعاً من الإشهار ـ يعتبر ركناً من أركان عقد الزواج إذ لا يكفي لانعقاده مجرد اتفاق الطرفين على إبرامه. كما أن هذا النوع من الزواج يتميز بعقد المهر الذي يحتوي على الأموال التي تجلبها الزوجة إلى بيت الزوجية. وينتج عن هذا النوع من الزواج بقاء الزوجة ضمن عائلتها الأصلية عكس الزواج مع السيادة، غير أنها مطلوب منها الإخلاص المطلق لزوجها وإلاّ تعرضت للقتل من طرفه في حالة ثبوت واقعة الزنا عليها. وقد تراوحت العقوبة المقدرة لهذه الجريمة ارتفاعاً وانخفاضاً طبقاً للقوانين المختلفة التي شرعت لها.

وهكذا فإن الزواج الروماني وآثاره وطريقة عقده يختلف اختلافاً جذريّاً عمّا هو مقرر في الفقه الإسلامي الذي يعتبر الزواج عقداً وضعه الشارع ليفيد حل استمتاع كل من الرجل والمرأة بالآخر على الوجه المشروع[2].

وقد جرت العادة أن يسبق الزواج الخطبة وهذا يشابه الزواج بدون سيادة في القانون الروماني، ولكن الخطبة تعتبر في الشريعة الإسلامية تمهيداً للزواج قصد تعرّف الطرفان بعضهما إلى بعض وإتمام الإجراءات الأخرى. أمّا أركانه فهي: العاقد، والمعقود عليه والإيجاب والقبول. والإيجاب والقبول يتم بعدة طرق فقد يكون لفظاً أو

(1) المرجع السابق، ص212 ـ 213.

(2) زكي الدين شعبان، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، المرجع السابق، ص57.

كتابة أو إشارة. وقد يقتضي إتمام الزواج وجود ولي شرعي على اختلاف في ذلك، ولكن التشريعات الحديثة عدلت في الغالب الأعم عن الولي المجبر للبالغة العاقلة استناداً إلى المذهب الحنفي. ويشترط لصحة الزواج في الشريعة الإسلامية الشهادة على الزواج وهو على خلاف فيه أيضاً. فالجمهور يرى أن الشهادة شرط في الزواج لا يتم بدونها استناداً إلى بعض أحاديث الرسول التي تذهب إلى ذلك. وهناك فقهاء آخرون مثل «ابن أبي ليلى» و«أبي ثور وأبي بكر الأصم» يرون عدم شرط الشهادة في الزواج ولو لم يحضره سوى الزوجين، ولكل فريق حجته. كما يشترط لصحة الزواج ألاَّ تكون المرأة محرمة على الرجل تحريماً فيه شبهة أو اختلاف وإلاَّ اعتبر العقد باطلاً لا يترتب عليه أي أثر من الآثار. والشرط الآخر لصحة الزواج أن تكون صيغة العقد خالية من التوقيت وإلاَّ انقلب إلى زواج المتعة الذي تحرمه المدارس الفقهية المختلفة وتبيحه الشيعة الإمامية الاثني عشرية، ولكلٍّ حجة. وأخيراً فإن الشريعة الإسلامية تشترط ـ لكي يكون عقد الزواج صحيحاً ـ ألاَّ يكون قد أبرم تحت الإكراه والتهديد مهما كان نوعه، وأن يكون بمهر، وعدم تواطؤ الزوج مع الشهود على كتمان الزواج[1].

وهكذا نلاحظ اختلاف الزواج بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني الأمر الذي يدل ـ بما لا ريب فيه ـ على عدم تأثر الأول بالثاني أو استناده إليه في تقرير أحكامه الشرعية، ذلك أنه لو كان ذلك صحيحاً لظهر هذا التأثير واضحاً جليّاً في عقود الزواج والطلاق لأنها أقرب شيء إلى الإنسان.

ولو قمنا بدراسة مقابَلَةٍ للطلاق في كلا النظامين القانونيين لوجدنا الاختلاف بينهما شاسعاً هو الآخر. وآية ذلك أن انقضاء الزواج بالسيادة طبقاً للقانون الروماني يتم عند ارتكاب الزوجة لبعض الجرائم كالزنا والتسميم وتزييف مفاتيح المنزل وادعاء الولادة كذباً. ولا يحق للزوجة المطالبة بالطلاق مهما كانت الأسباب. ويتم الطلاق بإجراءات مقابلة للتي تم بها الزواج. فإذا حدث الزواج بالطريق الديني فإن الطلاق يتم في حفلة دينية أيضاً. وإذا تم بطريق الشراء أو المعاشرة يقع الطلاق ببيع الزوجة بطريق الإشهاد إلى مشتر صوري يحررها بعد ذلك من سلطته وهي ذات الطريقة التي يستخدمها رب الأسرة إذا أراد تحرير ابنته[2].

---

(1) المرجع السابق، ص110 ـ 126، باختصار شديد وتصرف كبير.

(2) د. رضا فرج، دروس في القانون الروماني، المرجع السابق، ص213.

أمَّا الزواج بدون سيادة فإنه ينقضي طبقاً لأحكام القانون الروماني إجبارياً: عن طريق وفاة أحد الزوجين أو بفقده حالة الحرية وهو ما يطلق عليه «الموت المدني» من الدرجة القصوى، أو بفقده حالة الوطنية أي الموت المدني من الدرجة الوسطى، وإمَّا بفقد صفته العائلية أي الموت المدني بالدرجة السفلى. واختيارياً: عن طريق الطلاق بحيث ينقضي الزواج بانقطاع المعاشرة سواء بإرادة الطرفين أو بأحدهما أو أي شخص ممن يجب الحصول على رضاهم لصحة الزواج لأن القاعدة في هذا الوضع هو أنه ـ لكي يستمر الزواج ـ يجب أن تستمر العناصر التي تكوِّنه[1].

وهكذا ترى أن الطلاق الروماني يخالف ما هو منصوص عليه في الشريعة الإسلامية. التي تبيح للزوج وحده إيقاع الطلاق مع إعطاء الزوجة هذا الحق أيضاً في حالات محددة كالخلع أو عن طريق التفريق بينهما بواسطة القضاء كالتفريق لعدم الإنفاق والتفريق للعيب، والتفريق للضرر، وسوء العشرة، والتفريق لغيبة الزوج، والتفريق لحبس الزوج، والتفريق بسبب الإيلاء، والتفريق بسبب اللعان. كما أن آثار العدة تختلف في كلام النظامين وذلك طبقاً لما أتينا على بيانه في المطلب السابق.

ولا يقتصر الاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني في مسائل الأحوال الشخصية على الزواج والطلاق فحسب ولكن الاختلاف يبين أكثر وضوحاً فيما يتعلق بنظام التبني. فالشريعة الإسلامية ألغت هذا النظام الذي كان معمولاً به في العصر الجاهلي وبعد واقعة زواج الرسول عليه السلام من زينب بنت جحش الزوجة السابقة لابنه بالتبني زيد بن حارثة فأُلغِيَ هذا النظام نهائيّاً في الإسلام. أمَّا في القانون الروماني فإن نظام التبني Adaptio يحتل مكاناً واسعاً فيه لأهميته الكبرى للرومان في تلك العصور كتخليد اسم العائلة وعبادة الأسلاف التي هي من أقدس الواجبات على رب الأسرة، ولتخفيف قسوة الأحكام المتعلقة بالقرابة المدنية التي لا تعترف بأية قرابة إلاَّ بصلة الدم ولتحقيق أغراض سياسية كالحصول على الجنسية الرومانية، أو منح صفة الأشراف لأحد أفراد العامة لتولي منصب الحكم أو لاختيار وارث للعرش في بعض الأحيان.

ميّز القانون الروماني بين نوعين من التبني أحدهما يطلق عليه اسم Adogatio أي تبني الشخص المستقل بحقوقه بحيث يكون خاضعاً لسلطة غيره. فيدخل بموجب

---

(1) المرجع السابق، ص216 بتصرف كبير.

هذا النوع من التبني رب أسرة في عائلة رب أسرة آخر، وهو مقصور على الذكور دون الإناث، ويخضع لإجراءات شكلية معقدة كموافقة المجالس الشعبية ورجال الدين عليه، والقيام بإجراءات واسعة بشأنه، وإذا تمت الموافقة عليه يعلن هذا التبني في حفل ديني عام. فإذا استوفى هذا النوع من التبني شروطه الشكلية والموضوعية يدخل المُتَبَنَّى في عائلة المتبنِّي فيأخذ اسمه، ويعتنق ديانة عائلته، وتمتد هذه الآثار إلى أموال أسرته الجديدة مع بعض التغييرات التي حصلت عليها في العصور اللاحقة.

أمَّا النوع الآخر من التبني في القانون الروماني فيطلق عليه اسم Adoptio أي تبني الشخص الخاضع لسلطة غيره سواء أكان ذكراً أم أنثى، ولا يترتب على هذا النوع من التبني انقضاء عائلة المُتبَنَّى أو فناء ديانته. ويخضع هذا النوع من التبني إلى إجراءات شكلية عويصة لا داعي لسردها. فإذا تمت هذه الإجراءات دخل المتبنَّى كأحد فروعه في الدرجة المبيّنة في وثيقة التبني ويخضع لسلطته الأبوية. ويخرج بموجب ذلك من عائلته الأصلية ومن ديانته الأصلية ويعتبر غريباً عن عائلته وعشيرته الأصلية. وقد أدخلت إصلاحات جستنيان بعض التعديلات على هذا النظام إلاَّ أن القانون الروماني يعترف بهذا النظام خلافاً للشريعة الإسلامية التي ألغته جملة وتفصيلاً كما أسلفنا. وهذا الاختلاف الجوهري على هذا الحكم يدل على عدم تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.

فإذا تركنا الزواج والطلاق والتبني وتعرضنا لنظام الإرث في كلا القانونين لوجدنا اختلافاً جوهريّاً بينهما.

يختلف نظام الإرث في القانون الروماني عنه في الفقه الإسلامي، فالأول نظم هذا النظام طبقاً لمرسومي «جستنيان» الصادرين عام 548 بحيث تكون جهات الاستحقاق في الميراث هي: جهة الفروع ويؤول إليهم كل الإرث ويحجبون مَنْ عداهم من الأقارب دون تفرقة بين الذكور والإناث مع تطبيق قاعدة قيام الفرع مقام أصله. وفي حالة عدم وجود الفروع تنتقل التركة إلى الأصول ويشاركهم فيها الإخوة الأشقاء لا فرق في ذلك بين الذكر والأنثى. وفي حالة عدم وجود فروع ولا أصول للمتوفى ينتقل الإرث إلى الحواشي لا فرق في ذلك بين الذكر والأنثى أيضاً.

بينما تقرر الشريعة الإسلامية نظاماً آخر للميراث يختلف اختلافاً جذرياً مع القانون الروماني، بينما لا توزع التركة طبقاً للشريعة الإسلامية إلاَّ بعد سداد الديون.

وجعل القانون الروماني ذوي الأرحام في مرتبة العصبات بعكس الفقه الإسلامي الذي جعلهم في مرتبة أدنى، كما أنه لا يأخذ بقاعدة قيام الفرع مقام أصله في الإرث بعكس الحال في القانون الروماني[1].

وقد ذهب بعضهم إلى القول: إن نصيب الأنثى المحدد بنصف نصيب الذكر في الفقه الإسلامي هو من تطبيقات القانون الروماني ومبثوث في مدونة «جوستنيان»[2]. ونحن نرى أن هذا القول ليس صحيحاً، فالقاعدة في القانون الروماني هي مساواة الذكر بالأنثى في الميراث سواء في حالة وجود الفروع، أو في حالة انتقال التركة إلى الأصول، أو عند انتقالها إلى الحواشي. كما أن مدونة جستنيان خالية من هذا الحكم بتاتاً. يضاف إلى ذلك أن أصل هذا الحكم الذي يعطي للذكر ضعف الأنثى يرجع إلى أحكام الجاهليين قبل الإسلام. فقد قيل: إن أول من أدخل هذا النظام الإرثي هو «عامر بن جشم بن غنم بن حبيب» الملقب بـ «ذي المجاسد»، لأن العرب كانت متفقة على توريث البنين دون البنات، فورّث «ذو المجاسد» بناته، وهو الذي قرر أن للذكر مثل حظ الأنثَيَين وقد وافق حكمه حكم الإسلام[3].

وكما يختلف الفقه الإسلامي عن القانون الروماني في أحكام الزواج والطلاق والتبني والميراث يختلف معه كذلك في إقرار السلطة الأبوية ومصادرها، فالقانون الروماني يعتبر وجود ثلاثة مصادر لهذه السلطة وهي: الولادة من زواج شرعي، والتبني، وأخيراً منح البنوة الشرعية للولد الناتج من معاشرة غير شرعية. وقد تحدثنا آنفاً عن كيفية الزواج والتبني ولم يبق لنا إلاّ التعرض للحالة الثالثة التي أدخلت للقانون الروماني عن طريق الديانة المسيحية. فتمنح البنوة الشرعية للأولاد المولودين من

---

(1) أ ـ صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المصدر السابق، ص 144 ـ 145، باختصار شديد.
ب ـ عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الطبعة الرابعة، مطبعة بغداد، 1969، بغداد، ص85 ـ 86.
جـ ـ د. صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص251 ـ 252.

(2) ذكر هذا القول أحد المتدخلين في ندوة «نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر» المنعقدة في مالطا من 15 إلى 19 من شهر نوفمبر 1989م شفوياً.

(3) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الخامس، المرجع السابق، ص480. وقد نقل هذا الحكم عن «المحبر» ص236.

معاشرة غير شرعية عن طريق الزواج اللاحق بين المرء وخليلته. وإذا تعذر ذلك سواء بوفاة الأم مثلاً أو بزواجها من آخر بعد معاشرة فإن البنوة الشرعية تمنح بناء على طلب من الوالد وبقرار من الامبراطور إذا توافرت بعض الشروط ولم يوجد أولاد شرعيون حتى لا تمس حقوقهم في الميراث. أمَّا الطريقة الثالثة لمنح البنوة الشرعية فإنها تتم عن طريق نذره إلى المجالس البلدية. وقد تقررت هذه الطريقة في عهد «تيودور» الثاني و«فانتيان الثالث» عام 443 ميلادية لضمان الحصول على أعضاء لهذه المجالس. فكانت المجالس البلدية مكلفة بتحصيل الضرائب، وكانوا يسألون عن جبايتها من أموالهم الخاصة بغير راتب أو أجر. وكان الناس يتهربون من عضويتها نظراً لفداحة الضرائب المكلفين بجبايتها وكراهية الناس لهم. فاهتم الأباطرة ـ لهذه الأسباب ـ للحصول على أعضاء لهذه المجالس بكل الوسائل ومن ضمنها منح البنوة الشرعية لمن يهبه أبوه الطبيعي لعضوية المجالس البلدية. وكان يجب على الأب الذي يهب ابنه بهذه الطريقة أن يمنحه مقداراً معيناً من المال هو نصاب العضوية في هذه المجالس[1].

فإذا تحققت مصادر السلطة الأبوية بإحدى الطرق الثلاث المشار إليها فإنها تمتد لتشمل أفراد أسرته جميعاً حتى أحفاده من أولاده وبناته، وتدوم طوال حياة رب الأسرة ما دام متمتعاً بالشخصية القانونية ولا تنتهي إلاَّ بخروج الولد من الأسرة بتحريره أو بتبنيه أو بزواج البنت زواجاً مع السيادة. وهذه السلطة مطلقة فهي تمتد إلى أشخاص الأبناء وإلى أموالهم أيضاً ولكنها خففت قليلاً في العصور اللاحقة نتيجة تطور المجتمع الروماني.

أمَّا في الفقه الإسلامي فإن مصدر السلطة الأبوية ينحصر في الولادة من زواج شرعي لأنه لا يعترف بنظام التبنيّ، ولا بمنح البنوة الشرعية. كما أن السلطة الأبوية لا تمتد إلى الأبد لأنها تنتهي ببلوغ الابن سن الرشد، ولا تعطي للأب حق تملك الأموال التي تؤول إلى الابن كما هو الشأن في القانون الروماني[2].

فإذا انتقلنا من بيان اختلاف الفقه الإسلامي عن القانون الروماني في الأحوال الشخصية إلى نظام الأموال وجدنا اختلافاً كبيراً في هذا المجال أيضاً.

لقد أشرنا آنفاً إلى اختلاف القانون حول نظام الوقف والشفعة بالرغم ما قيل في التشابه بينهما. وما علينا إلاَّ التعرض باختصار لطرق انتقال الملكية في كلا النظامين.

---

(1) د. رضا فرج، المرجع السابق، ص202.

(2) صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص143.

فالقانون الروماني ينقل الملكية عن عدة طرق منها طريقة الإشهاد Mancipatio والدعوى الصورية Injure Cessio وهاتان الطريقتان لا نظير لهما في الفقه الإسلامي. كما يبيح القانون الروماني انتقال الملكية إجبارياً بالتقادم إذا توافرت فيه شروط معينة. أما الفقه الإسلامي فإنه لا يعترف بسقوط الحق أو باكتسابه عن طريق التقادم[1].

أمَّا فيما يتعلق بحقوق الارتفاق، فإن القانون الروماني قسمها إلى حقوق الارتفاق العينية، وهي عبارة عن تكاليف مقررة على عقار لمصلحة عقار آخر، وحقوق ارتفاق شخصية وهي تلك الحقوق المقررة لمصلحة شخص معين على مال مملوك للغير سواء أكان عقاراً أو منقولاً. ويبيح القانون الروماني الاحتجاج بهذه الحقوق العينية أو الشخصية في مواجهة العامة.

والفقه الإسلامي يعرف حقوق الارتفاق العينية شأنه في ذلك شأن القانون الروماني ولكنه يختلف عنه فيما يتعلق بحقوق الارتفاق الشخصية. فالقانون الروماني يرى أن حق الارتفاق الشخصي هو حق مقرر على مال الغير الأمر الذي أدَّى إلى القول بأن هذا الحق لا يعتبر جزءاً من الملكية.

أمَّا الفقه الإسلامي فإنه نظر إلى حقوق الارتفاق باعتبارها حقوقَ ملكيةٍ. فالفقه يقسم الملك إلى ملك تام وملك ناقص. فالملك التام هو ملك رقبة الشيء ومنفعته، والملك الناقص هو ملك المنفعة وحدها أو ملك الرقبة دون المنفعة. فالملك الناقص ملك يشمل الرقبة وحدها، كحق انتفاع المستأجر بالعين بالمؤجرة مع بقاء ملكية الرقبة للمالك الأصلي. ويشمل الملك الناقص أيضاً ملك المنفعة وحدها ملكاً عينياً أي يكون الملك تابعاً للعين لا للشخص المستفيد، مثل حقوق الارتفاق كحق الشرب والمرور وغيرها. وبالتالي فإن حكم هذه الحقوق يكون مماثلاً لحكم حقوق الارتفاق العينية في القانون الروماني. والصورة الثالثة للملك الناقص تتحدد في ملك المنفعة وحدها باعتبارها حقاً شخصياً مثل ملك منفعة العين المستأجرة أو المستعارة أو الموصى بالانتفاع بها أو الموقوفة على شخص معين[2].

---

(1) المرجع السابق، ص152.

(2) أ ـ المرجع السابق، ص157.

ب ـ عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ج1، معهد البحوث والدراسات العربية، 1967، ص34.

وإذا أجرينا مقابَلَةً بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني في مجال الالتزامات، وجدنا البون بينهما شاسعاً. فالقانون الروماني يتميز بالشكلية في إبرام العقود لأنه لا يعتد في بداية الأمر بالاتفاق المجرد الذي لا تنشأ عنه دعوى. ثم ظهرت بعدئذ مجموعات أخرى من العقود مثل: العقود العينية، والعقود «الرضائية»، والعقود غير المسماة، والاتفاقات البريتورية، والاتفاقات الشرعية أو الامبراطورية. وفي العصر العلمي، كان يلتزم الأفراد وقت إبرام عقد من العقود باختيار عقد ينتمي إلى إحدى هذه المجموعات دون أن يكون لهم إنشاء حق جديد لا ينتمي إلى إحداها[1].

حدث تطور هام في العصر البيزنطي إذ بدأت القوانين تعترف بالإرادة الضمنية أو الصريحة للمتعاقدين خاصة في مجال العقود غير الرسمية. وأخذ مبدأ سلطان الإرادة يلعب دوره في إنشاء العقود ما دام لم يتجاوز الحدود التي رسمها القانون لذلك العقد، بل أصبح في مقدور سلطان الإرادة عن طريق اتفاق صريح، أن يغير من الآثار الطبيعية للعقد. وبرغم ظهور هذا الاتجاه الذي يأخذ بمبدأ سلطان الإرادة فإن الرومان حتى في عصر «جستنيان»، لم يقرروا الأخذ بذلك المبدأ[2].

أمّا بالنسبة إلى الفقه الإسلامي فهو لا يعرف الشكليات أو الرسميات في العقود، ويكفي لانعقادها توافر الرضا لدى الطرفين المتعاقدين. وهو كما قال عنه «نلّلينو» إن العقد في الفقه الإسلامي هو عقد لازم بالقول Contrat Consensuel حالة كونه مبنيّاً على العديد من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية[3].

فالعقد في الفقه الإسلامي عبارة عن ارتباط الإيجاب الصادر من أحد العاقدين بقبول الآخر على وجه يثبت أثره في المعقود عليه. أي أن الإيجاب والقبول وحدهما كافيان لتكوين العقد دونما حاجة إلى أية إجراءات أخرى شكلية أو رسمية. وهذه القاعدة مبنية على القواعد الخلقية التي تأخذها الشريعة الإسلامية بعين الاعتبار خلافاً

(1) Schultz, classical Roman Law, Oxford, 1951, p.471. ذكره الدكتور صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص159.
(2) صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص159.
(3) نلّلينو، نظرات في علاقات الشريعة الإسلامية بالقانون الروماني، المنتقى من دراسات المستشرقين، المرجع السابق، ص52.

للقانون الروماني الذي هو بالرغم من عراقته لم يصل إلى تقرير العقد بهذا الشكل كقاعدة عامة حتى في آخر مراحل تطوره[1].

وإذا كان القانون الروماني قد عرف مجموعات معينة من العقود فإن الفقه الإسلامي يكون عقداً مشروعاً. إلاَّ أن هذا الأمر ليس على إطلاقه كما يتبادر إلى الذهن منذ الوهلة الأولى. لأن الفقه الإسلامي يرسم حدوداً لا يمكن تخطيها لإرادة الطرفين مستمدة من الأحاديث النبوية مثل الحديث القائل «**الصلح جائز بين المسلمين إلاَّ صلحاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً، والمسلمون على شروطهم إلاَّ شرطاً حرّم حلالاً، أو أحلّ حراماً**». وهذه الاستثناءات الواردة على حرية التعاقد في الشريعة الإسلامية تجاري ما يمكن أن نطلق عليه في الوقت الراهن بـ «النظام العام». إذ إنه بالرغم من الاعتداد بالرضا كشرط لتكوين العقد إلا أن هذا العقد لا ينصرف إلى أمور تحلّ حراماً أو تحرم حلالاً. ويجري نفس الاستثناء على العقد التي يجب أن يراعى فيها النظام العام كتحريم العقود الربوية وتحريم عقود الغرر وغيرها من العقود التي لا يبيحها الفقه الإسلامي. وما عدا ذلك فإن الفقه لا يتطلب أية إجراءات شكلية أو رسمية لإبرام العقود مهما كان نوعها باستثناء «رضا الطرفين». وهكذا فإن الأصل في الفقه الإسلامي هو حرية التعاقد في حدود النظام العام، إلاَّ أن كثرة القواعد التي تعتبر من النظام العام تضيق من هذه الحرية[2].

وإذا بحثنا موضوع التفرقة بين الحقوق العينية والحقوق الشخصية بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني وجدنا أن الأخير يفرق بينهما منذ القدم، بناء على تصوره الخاص لنظام الدعاوى التي قسمها إلى دعاوى عينية ودعاوى شخصية. فأطلقوا اسم دعوى الرهان العينية على الدعوى التي يطالب فيها الشخص بتقرير سلطته على شيء، واسم دعوى الرهان الشخصية إذا كان يطالب بتقرير سلطته على شخص. وكان من نتيجة تقسيم الدعاوى إلى عينية وشخصية تقسيم القانون الروماني الحقوق إلى عينية وشخصية كذلك نظراً لاختلاط الدعوى بالحق الذي تحميه عند الرومان. فالحق

---

(1) د. عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص41، بتصرف شديد.

(2) أ ـ د. عبد الرزاق السنهوري، المرجع السابق، ص81.
ب ـ د. شفيق شحاته، النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الإسلامية ص 125 ـ 130.

الشخصي عبارة عن رابطة قانونية بين شخصين، دائن ومدين، يستطيع بمقتضاها الدائن إجبار المدين على إعطاء شيء أو على القيام بعمل أو على الامتناع عن عمل. أمَّا الحق العيني فهو عبارة عن سلطة يمنحها القانون لشخص معين على عين معينة[1].

لا يعرف الفقه الإسلامي التمييز بين الحق العيني والحق الشخصي. بينما عرف القانون الروماني هذا التمييز بين الحقين كما أسلفنا القول. وهو دليل واضح على أن الفقه الإسلامي لا تربطه أية صلة بالقانون الروماني، لأن لكل فقه صناعته التي يتميز بها. إذ لو كان التأثير واضحاً بين النظامين القانونيين لانتقل التمييز بين الحق العيني والحق الشخصي إلى الفقه الإسلامي كما انتقل إلى عمل قانون اشتق من القانون الروماني[2].

وإذا كان الفقه الإسلامي لا يعرف التمييز بين الحق العيني والحق الشخصي فإنه يميز صراحة بين العين والدين، وهذا التقسيم يقوم على أساس الذمة. فيقول العلماء: إن الدين يتعلق بذمة المدين، أمَّا العين فلا تتعلق بالذمة، بل يكون الحق ـ عينيّاً كان أو شخصيّاً ـ متعلقاً بالعين ذاتها. وقد نشأ عن هذا التقسيم «نظرية الذمة» في الفقه الإسلامي. وملخصها أن الذمة في الفقه الإسلامي هي وصف شرعي يفترض الشارع وجوده في الإنسان، ويصير به أهلاً للإلزام وللالتزام، أي صالحاً لأن تكون له حقوق وعليه واجبات. وهذه الصلاحية يسميها الفقهاء بـ «أهلية الوجوب» لأن الأهلية هي عبارة عن صلاحية الإنسان للحقوق والواجبات المشروعة. وهكذا تكون الصلة وثيقة بين الذمة وأهلية الوجوب. فالذمة هي كون الإنسان صالحاً لأن تكون له حقوق وعليه واجبات وأهلية الوجوب هي هذه الصلاحية ذاتها[3].

وتبدأ الذمة ببدء حياة الإنسان وهو جنين فتكون له ذمة قاصرة، ثم عندما يولد حيّاً تتكامل ذمته شيئاً فشيئاً حتى تصير كاملة، وتصبح ملازمة له حتى تنتهي بوفاته.

وعندما تبلورت نظرية «الذمة» في الفقه الإسلامي على النحو الآنف بيانه، نظر الفقهاء إلى الحقوق المختلفة من هذه الناحية، فإذا تعلق الحق بذمة المدين سمي ديناً، أما إذا تعلق بعين الذات سمي عيناً. ويكون الحق متعلقاً بذمة المدين إن كان محله من

---

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص163.

(2) د. عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ج1، ص19.

(3) عبد الرزاق السنهوري، نظرية الحق، المرجع السابق، ص20.

النقود أو جملة من الأشياء المثلية، كما في القرض حيث يلتزم المقترض برد مبلغ من النقود أو أشياء مثلية يكون قد اقترضها من المقرض، وكما في عقد البيع حيث يلتزم المشتري بدفع ثمن نقدي أو أشياء مثلية إلى البائع، فإذا ورد الحق على عين معينة بالذات سمي عينيّا سواء لتمليكها أو تمليك منفعتها أو لحفظها أو لتسليمها[1]. أمّا الدين فمحله مبلغ من النقود أو جملة من الأشياء وهو بالتالي ليس سوى صورة من صور الحق الشخصي، ومن ثم فإن الدين لا يتعلق بعين معينة بالذات، ولكنه يتعلق بالذمة باعتبارها هي محل الحقوق والواجبات جميعاً. ونتج عن التمييز بين تعلّق الدين بالذمة، وتعلق العين بالعين عدة أمور منها: إن الالتزام بالدين يحتاج في استيفائه إلى وساطة المدين، أمّا الالتزام بالعين فينصب على العين ذاتها ولا حاجة فيه إلى هذه الوساطة. ومنها: إن الدين تتبعه المطالبة. إذ إن وساطة المدين تقتضي مطالبته، أمّا العين فلا وساطة فيها ولا مطالبة. ومنها: إن الدين يرد عليه الأجل وتصح به المقاصة ويجوز فيه الإبراء، أمّا الالتزام بالعين وهو متصل بها مباشرة فكالحق العيني لا يتصور فيه أجل ولا مقاصة ولا إبراء[2].

وهكذا اختلف القانون الروماني عن الفقه الإسلامي فيما يتعلق بالتمييز بين الحقوق العينية والحقوق الشخصية. فالأول يميز فيهما تمييزاً واضحاً وقد تأثرت به في هذا الصدد جميع القوانين التي اشتقت منه، خلافاً للفقه الإسلامي الذي لا يعرف هذا التمييز فيكون البعد بينهما واسعاً والتأثير لا محل له على الإطلاق، وهذا أكبر دليل على عدم استمداد الفقه الإسلامي لأحكامه من القانون الروماني.

وهناك خلاف جوهري بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني فيما يتعلق بنظرية الإثراء بلا سبب. فالقانون الأخير يعترف بمبدأ الإثراء بلا سبب ويتوسع فيه. وقد اعترف بهذا المبدأ منذ مراحله الأولى من تطوره، بل لعله قد عرفه واعترف به قبل اعترافه بالعمل المشروع وبالعقد.

أمّا الفقه الإسلامي فإنه لا يعترف بمبدأ الإثراء بلا سبب إلاّ في حدود ضيقة. فلو عمّر أحد الشريكين الملك المشترك بلا إذن شريكه، يكون متبرعاً لا رجوع له عليه بما

---

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص164.

(2) عبد الرزاق السنهوري نظرية الحق، المرجع السابق، الجزء الأول، ص24.

صرفه على العمارة، ولو أن زرعاً كان بين اثنين. فغاب أحدهما وأنفق الآخر يكون متبرعاً[1].

أمّا بالنسبة إلى انتقال الالتزام فإن القانون الروماني يختلف في هذا المبدأ عن الفقه الإسلامي. ذلك أن الرومان قد نظروا إلى الالتزام باعتباره رابطة بين شخصين يجب أن يظل قائماً بينهما بذاتهما حتى انقضائه فلا يصح انتقاله سلباً ولا إيجاباً إلى غيرهما. وعندما تطور القانون الروماني أباح انتقال الالتزام، إيجاباً وسلباً، بسبب الموت على أساس اختلاط ذمة المورث بذمة الوارث واعتبار شخصية الأخير استمراراً لشخصية الأول، ولكنه بقي لا يعترف بانتقال الالتزام مهما كان نوعه بين الأحياء[2]. أمّا الفقه الإسلامي فإنه يجوّز انتقال الالتزام بين الأحياء سواء أكان سلباً أو إيجاباً. بل إنه أخذ بمبدأ انتقال الالتزام، من الناحية السلبية بين الأحياء، أي أجاز ما يطلق عليه في القانون المدني بـ«حوالة الدين». وينقل الدكتور «صوفي أبو طالب» عن الأستاذ «موران Morand» قوله: إن الشريعة الإسلامية لا تجيز حوالة الدين بين أحياء فانتقال الدين معلق على قبول الدائن، وبانتقاله تبرأ ذمة الكفيل. فالحوالة لا تعدو أن تكون تجديداً للدين مع تغيير المدين. ويرى الدكتور «صوفي أبو طالب» أن هذا الرأي غير صحيح ويفنده من عدة جوانب بعد عرضه لآراء فقهاء المسلمين القدماء[3]. وبذلك فإن القانون الروماني يختلف في هذه الناحية عن الفقه الإسلامي.

أمّا فيما يتعلق بانتقال الالتزام من الوجهة الإيجابية بين الأحياء أي ما يطلق عليه القانون المدني «حوالة الحق» فإن فقهاء المسلمين قد اختلفوا فيه؛ فالمالكية يذهبون إلى صحة بيع الدين ورهنه وهبته. وذهب الحنفية والشافعية إلى تحريم التصرف في الدين سواء بمقابل أو على سبيل الهبة. ويذهب الأستاذ «موران» إلى تعليل هذا التحريم بأنه راجع إلى نظرة الفقهاء المسلمين إلى الالتزام باعتباره علاقة شخصية، وبالتالي لا يجوز انتقاله، واعتمدوا في ذلك على أن الإكراه البدني هو الوسيلة العادية لتنفيذ الالتزامات في الشريعة الإسلامية[4].

(1) السنهوري، المرجع السابق، ص85 ـ 59.

(2) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص173.

(3) المرجع السابق، ص176.

(4) نقل رأي موران Morand الدكتور صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص179.

ويفند الدكتور «صوفي أبو طالب» رأي الأستاذ «موران» ويرى أن الالتزام في الشريعة الإسلامية عبارة عن علاقة مالية وليس رابطة بين شخصين، ثم إن ذمة المدين هي الضامنة للوفاء، بما عليه من الالتزامات وليس بدنه[1]. والذي يهمنا في هذا السياق ليس اختلاف الفقهاء المسلمين حول انتقال حوالة الحق من عدمها وإن كان هناك رأيٌ يقول بذلك، ولكن الذي يمهنا هو أن القانون الروماني لا يقول بانتقال حوالة الدين أو حوالة الحق، بينما يبيح الفقه الإسلامي حوالة الدين بدون خلاف، وتبيح بعض آراء الفقهاء حوالة الحق أيضاً. وهذا الاختلاف بين القانونين يدل على عدم تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.

وأخيراً لو أجرينا مقابلةً بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني لما عرفت التفرقة بين البطلان المطلق والبطلان النسبي، بل تُعرَف نظرية البطلان المطلق فحسب ويُجْهَلُ تماماً العقد القابل للإبطال. ولكن نظراً لتطور القانون الروماني خاصة بعد اندماج قواعد القانون المدني والقانون البريتوري في نظام قانوني موحد في عهد «جستنيان»، ظهرت فكرة العقد الباطل بطلاناً مطلقاً والعقد القابل للإبطال، ومن خلاله انتقلت للقوانين الغربية التي استمدت منها معظم القوانين المدنية العربية المعاصرة هذا الحكم.

أمَّا الفقه الإسلامي فإنه يعتبر العقد باطلاً إذا تخلف ركن من أركانه كتخلف أحد طرفيه أو عدم توافر الأهلية لأحدهما أو كلاهما. إضافة إلى ذلك فإن الفقه الإسلامي يرى أن العقد يمر بمراحل أربع: مرحلة الانعقاد وهي التي أشرنا إليها آنفاً بحيث يعتبر العقد باطلاً بطلاناً مطلقاً إذا تخلف منه أحد أركانه الأساسية. ثم تأتي مرحلة النفاذ التي يتطلب فيها الفقه بالإضافة إلى توافر أركان الانعقاد شروط النفاذ وإلاَّ فإنه يصبح عقداً موقوفاً. وقد وصف الأستاذ «قدري باشا» العقد غير النافذ في كتابه «مرشد الحيران» إذا كان العاقد فضوليّاً تصرف في ملك غيره بلا إذنه أو كان العاقد صبيّاً مميزاً فلا يظهر أثره ولا يفيد ثبوت الملك إلاَّ إذا أجازه المالك في الصورة الأولى، والولي أو الوصي في الصورة الثانية ووقعت الإجازة مستوفية شرائط الصحة[2]. ثم تأتي بعد مرحلة النفاذ

(1) المرجع السابق، ص179.

(2) قدري باشا، مرشد الحيران، المرجع السابق، مادة 216، ذكره الدكتور صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص183.

مرحلة الصحة فإما أن يكون العقد صحيحاً منتجاً آثاره القانونية وإما أن ينقصه أحد شروط الصحة فيسمى عقداً فاسداً. وهو كما وصفه «قدري باشا» بأنه كان مشروعاً بأصله لا بوصفه أي أنه يكون صحيحاً باعتبار أصله لا خلالاً في ركنه ولا في محله، فاسداً باعتبار بعض أوصافه الخارجية بأن يكون المعقود عليه أو بدله مجهولاً جهالة فاحشة، أو يكون العقد خالياً من الفائدة، أو يكون مقروناً بشرط من الشرائط الموجبة لفساد العقد. والعقد الفاسد لا يفيد الملك في المعقود عليه إلاَّ بقبضه برضا صاحبه»[1]. وهكذا فإن العقد الفاسد يضم بعض حالات العقد الباطل بطلاناً مطلقاً كحالة عدم تحديد محل العقد وبعض حالات العقد الباطل بطلاناً نسبيّاً كحالة الإكراه[2]. وأخيراً يمر العقد بالمرحلة الرابعة وهي مرحلة اللزوم. فيعتبر العقد لازماً إذا لم يكن لأحد عاقديه فسخه دون موافقة الطرف الآخر. أمَّا العقد غير اللازم فهو الذي يستطيع فيه أحد الطرفين أو كلاهما فسخه. وهكذا فإن الفقه الإسلامي عرف العقد الباطل بطلاناً مطلقاً، والعقد الباطل بطلاناً نسبيّاً، والعقد الفاسد الذي يعتبر درجة وسطى بينهما. أمَّا القانون الروماني فإنه لا يعرف إلاَّ العقد الباطل بطلاناً مطلقاً ولم يعرف البطلان النسبي إلاَّ بعد اندماج القانون المدني بالقانون البريتوري في عهد «جوستنيان». وهذه التفرقة بين النظامين القانونيين تدل على عدم تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.

ونحن إذا أطنبنا في إيراد الأمثلة التي تبين الاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني ـ وذلك طبقاً للمصادر المتوفرة لدينا ـ فإن هدفنا بيان عدم العلاقة بينهما خاصة في المسائل الجوهرية، لأن التشابه والاستعارة التي ركز عليها المستشرقون لا ترجع إطلاقاً إلى استمداد أحدهما من الآخر أو تأثره به بمقدار ما يرجع إلى التشابه بين الفكر الإنساني في حد ذاته.

هناك اختلافات أخرى جذرية بين النظامين القانونيين نشير إليها إشارات عابرة للإحاطة بالموضوع من جميع جوانبه، منها: «نظرية النيابة» التي لا يعرفها القانون الروماني إلاَّ بعد تطور طويل وتعديل كبير في أحكامه في العصور اللاحقة على نشأته

(1) قدري باشا، مرشد الحيران في معرفة أحوال الإنسان مادة 218.

(2) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص185.

بينما يعرف الفقه الإسلامي هذه النظرية منذ بداية تكوينه[1]. ومنها: إن القانون الجنائي الإسلامي يختلف اختلافاً جذريّاً عن القانون الجنائي الروماني سواء من حيث الجريمة أو من حيث العقوبة[2]. ومنها: قيام الفقه الإسلامي على أساس عدم الفصل بين القواعد الأخلاقية والقواعد القانونية الأمر الذي أدّى إلى قيام العديد من النظريات القانونية الإسلامية التي لا نظير لها في القانون الروماني الذي يفصل فصلاً كاملاً بين القانون والأخلاق. فقد ظهرت في الفقه الإسلامي نظرية سوء استعمال الحق المبنية على القواعد الأخلاقية كحق الجوار، وضرورة الرفق بالمدين عند التنفيذ على أمواله. كما ظهرت في الفقه الإسلامي نظرية الضرورة التي لا مثيل لها في القانون الروماني والتي هي نتاج تطبيق القواعد الأخلاقية وإدماجها في القواعد القانونية[3]. وهذه النظريات المستمدة من القواعد الأخلاقية لا يعرفها القانون الروماني بل إن مدونة «جستنيان» تقرر صراحة أن إساءة استعمال الحق لا تعتبر فعلاً غير مشروع وبينما يأخذ القانون الروماني بنظام التقادم كطريقة لكسب الملكية فإن الشريعة الإسلامية لا تأخذ بهذا النظام، ولا تسمح أن يكون مضي المدة لذاته مكسباً أو مسقطاً للحقوق[4].

هذه هي بعض أوجه التشابه والاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني. وقد حاولنا في هذا المبحث أن ندرس بعمق وتفصيل كبيرين أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما حتى نستطيع أن نحكم بوقوع التأثر والتأثير بينهما من عدمه. وقد أثبتت لنا دراستنا هذه أن الفقه الإسلامي هو نتاج منهج إسلامي مستقل لا علاقة له بالمؤثرات الخارجية سواء أكانت الشريعة الموسوية أم المبادىء المسيحية أم القانون الروماني أم القانون الكنسي. وقد استطعنا أن نثبت هذا الاختلاف في المصدر والمحتوى لا على ما دبجه المؤلفون العرب فحسب ولكن استناداً إلى آراء العديد من المستشرقين الذين

---

(1) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص167 ـ 172.

(2) أ ـ د. علي بدوي، بحث منشور في مجلة القانون واقتصاد، العدد الخامس، السنة الأولى، نوفمبر سنة 1931، ص733، وما بعدها.

ب ـ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، الجزء الأول، 1985، ص70 ـ 77.

(3) صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، المرجع السابق، ص130 ـ 132.

(4) د. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص87.

أثبتوا بكل موضوعية وحياد علمي أن الفقه الإسلامي هو بناء إسلامي أصيل لا علاقة له بالمؤثرات القانونية الأجنبية إلاَّ فيما يتشابه بين الأفكار الإنسانية بصورة عامة. لقد أسعدنا الحظ أن نطلع على مقال «بوسكيه» الذي لم نعرف أن أحداً من المؤلفين العرب اطلع على محتواه فأتينا به من الجزائر وأشرنا إلى معظم أفكاره التي تؤكد جميعاً استقلالية الفقه الإسلامي عن الشريعة اليهودية والقانون الروماني والقانون الكنسي. ويكفينا مساهمة في هذا المبحث إشارتنا إلى هذا المقال وغيره من مقالات المستشرقين الأخرى التي أثبتت أصالة هذا الفقه وسلامته من كل تأثير خارجي كما فعل «نلّلينو» و«فيتزجيرالد» وغيرهما.

إن دراسة أصالة الفقه الإسلامي لم تبرهن لنا على هوية مصدره فحسب ولكنها برهنت لنا على مجهودات فقهاء المسلمين الذين طوروه وحسنوه ونظموه على مر السنين ووصلوا به من خلال اجتهاداتهم إلى الذُّرى، وجعلوه عِلْماً إسلاميّاً خالصاً منهجاً وموضوعاً، واستقلوا بتأصيله وتبويبه وترتيبه على أعلى المقاييس العلمية الحديثة الصارمة. فساهموا بذلك في خلق نظام قانوني عالمي صالح للتطبيق في كل زمان ومكان. وإذا كان الفقه الإسلامي هو نتاج عبقرية المفكرين المسلمين كما قال «بوسكيه» فإن هذه العبقرية قد ساهمت في خلق مناهج له تؤهله على مسايرة التطور الإنساني على مر العصور بما خلقوا له من أدوات علمية أهلته أن يتبوأ هذه المكانة الخالدة. ولعل أهم هذه المناهج طراً هي أصول الفقه الإسلامي والقواعد الفقهية. فما دورهما في صلاحية الفقه الإسلامي ليساير الحاجات الإنسانية في كل زمان وفي كل مكان؟ هذا ما سندرسه في المبحث القادم بإذن الله.

المبحث الثالث

المستشرقون وصلاحيَّة الفقه الإسلامي

تطرقنا في دراستنا السابقة إلى تطور الفقه في العصور المختلفة منذ نشأته في بواكير الدعوة الإسلامية إلى يومنا هذا. وقد أبانت لنا تلك الدراسة عن أنه نما وتطور وترعرع طبقاً لتطور المجتمع الإسلامي ونموه واتساع رقعته واختلاطه بالثقافات والحضارات الإنسانية الأخرى. وكان الفقه خلال تلك المراحل التاريخية المتعددة والطويلة مرآة عاكسة لتطور المجتمع الإسلامي في جميع مناحي الحياة. وقد أبانت لنا

دراستنا لتطور الفقه الإسلامي عن أنه قد وقف عن النمو في عصر التقليد خاصة بعد غلق باب الاجتهاد، وأصبح بالتالي جامداً لا يساير متطلبات ومستجدات وحوادث الحياة المعاصرة، حتى لجأ المسلمون إلى القوانين الغربية يستقون منها ما ينظمون به حياتهم بعد أن تركوا الفقه جانباً، خاصة وأن الأقطار الإسلامية وقعت الواحدة تلو الأخرى تحت الاحتلال الغربي المعاصر فجلب لها عاداته وتقاليده وثقافته وبالتالي قوانينه وطرق معيشته وكل منحى من مناحي حياته.

نعم لقد ظهرت دعوات إصلاحية في العصر الحاضر تنادي بضرورة تجديد الفقه الإسلامي واستخدام أدواته العديدة التي تساعد على استنباط الأحكام الشرعية طبقاً لمستجدات العصر الحديثة، واستفراغ الوسع وبذل الجهد لتطبيق القواعد الفقهية العامة على الحوادث الحاضرة لإيجاد الحلول الناجعة لها. وإعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه حتى يتمكن القادرون من أهله على الاجتهاد من جديد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

وإذا كانت دراستنا السابقة انتهت بنا إلى محاولة أولئك المصلحين الذين بذلوا وسعهم من أجل تقنين الأحكام الشرعية الإسلامية وإحلالها محل القوانين الغربية الموضوعة، وإخراج الفقه من جموده وتحجره الذي استمر قروناً طويلة على هذا المنوال؛ قد خرجت علينا العديد من الصيحات غربية كانت أم شرقية تُوهِمُ أنَّ الشريعة الإسلامية ليست صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وأن أحكامها لا تناسب مستجدات العصر الحاضر المليء بالعلوم والمخترعات واكتشاف الفضاء وظهور نظريات علمية حديثة قلبت موازين العلم والمعرفة السابقة، خاصة أن أصحاب هذه الصيحات يعتقدون أن الفقه الإسلامي ليس قواعد كلية وإنما هو حلول جزئية لمشاكل فردية استنبطها المجتهدون لعلاج هذه المشاكل، وعلى هذا فلا يصلح أن يكون أساساً للتقنين ومصدراً للتشريع. كما أن الفقه الإسلامي لا يشتمل على بعض فروع القوانين الوضعية المختلفة التي تواجه الحياة الحاضرة بما فيها من تعقيدات وأحكام لا قِبَلَ له بها كالقانون الدولي الخاص والقانون الإداري والقانون المالي والقانون الدستوري وغيرها.

وذهب بعض المستشرقين وبعض الكتاب المحدثين إلى القول: إن فقهاء المسلمين لا يعرفون معنى مصطلح «القانون» وبالتالي فهم مزجوه بالأخلاق، ولم يدونوا الفقه على هيئة نظريات عامة كما هو موجود في القوانين الوضعية الأمر الذي

يصعب الرجوع إلى أحكامه وتلمّس الحلول من خلالها. كما ذهب هؤلاء القوم إلى القول: إن الفقه الإسلامي لا يشتمل على ما جد في هذه الأيام من معاملات ومشاكل وآراء كالتأمين على الحياة، ونظام التجارة العالمية، والمصارف المحلية والدولية، والنظام الاقتصادي العالمي وغيرها من القضايا التي لم تكن معروفة زمن نموه وتطوره. كما إن الفقه الإسلامي أصبح لا يساير نظام العقوبات الحديث الذي استقر في العالم على الابتعاد قدر الإمكان عن العقوبات البدنية واستبدالها بعقوبات أخرى معنوية، فهو مليء بالعقوبات المادية القاسية كالرجم وصلب المحارب، وقطع يد السابق، والجلد وغيرها من العقوبات التي لا تقرّها المدنية الحديثة ومبادىء حقوق الإنسان العالمية.

سنحاول في هذا المبحث إثبات صلاحية الفقه الإسلامي في كل زمان ومكان وذلك طبقاً للأدوات التي يمتلكها والتي تساعده على مسايرة التطور الذي شمل جميع مناحي الحياة، هذه الأدوات التي خلقها فقهاء المسلمين وابتكروها ابتكاراً والتي تحتوي على مبادىء عامة وقواعد كلية تجعل من الفقه قابلاً للتطور ومجارياً للحياة المتجددة، ويقرر بهذه الأحكام والقواعد والمبادىء ما يحقق المصلحة العامة وما يعود بالنفع على الأفراد والجماعات، وينفي ما لا يحقق هذه المصلحة أو يترتب عليه من الضرر والفساد أو ما يكون قائماً على الأهواء والشهوات والمصالح الخاصة. ولعل أهم هذه الأدوات علم أصول الفقه والقواعد الفقهية العامة ومناهج الاجتهاد والتجديد الحديثة.

ستكون معالجة هذا المبحث مختلفة عن المباحث السابقة لأنه لا يحتوي على آراء المستشرقين معقباً عليها حالة كون هذه الآراء لم تكن بذلك الوضوح في كتاباتهم وتحليلاتهم كما فعلوا في بقية القضايا الأخرى. والباحث يستطيع أن يستشف بطريقة غير مباشرة هذه الأفكار التي روجوا لها وبذلوا جهدهم لترسيخها في أذهان المسلمين: بأن فقههم لا يساير مستجدات العصر الحاضر. كما أننا إبّان استعراضنا لهذه الأدوت الفقهية ـ التي تجعل من الفقه الإسلامي صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان ـ لا تذهب بنا التفصيلات والاستطرادات كل مذهب، بل نحاول أيضاً الاختصار والإيجاز قدر الإمكان للتركيز على المصادر الأصولية التي تساعدنا على إيجاد الحلول العلمية للحوادث والنوازل المستجدة كالقياس والاستحسان والاستصلاح وسدّ الذرائع والعرف وغيرها من المصادر التي يمكننا بفضل ما تحتويه من مبادىء عامة وقواعد كلية إيجاد الحلول الناجعة لكل ما يواجهنا من مشكلات.

تنقسم دراستنا في هذا المبحث إلى مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: علم أصول الفقه ودوره في تطور الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: القواعد الفقهية ودورها في تطوير الفقه الإسلامي.

المطلب الثالث: دور الاجتهاد والتجديد في تطوير الفقه الإسلامي.

المطلب الأول

علم أصول الفقه ودوره في تطوير الفقه الإسلامي

علم أصول الفقه هو ذلك العلم الذي اخترعه علماء المسلمين باعتباره المنهج العلمي الصارم الذي يطبقه الفقيه أو المجتهد الإسلامي لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وبه يمكن التعرف إلى الأحكام الشرعية من النصوص والبناء عليها باستخراج العلل التي تبنى عليها الأحكام، وتلمّس المصالح التي قصد إليها الشارع الحكيم. ومن هنا فإن علم أصول الفقه هو مجموعة المبادىء والقواعد العامة التي تبين للمجتهد طرق استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية، سواء أكانت تلك الطرق لفظية كمعرفة دلالات الألفاظ الشرعية على معانيها، واستنباطها منها، وطرق التوفيق بينها عند تعارض ظواهرها، أو اختلاف تاريخها، أم كانت معنوية كاستخراج العلل من النصوص وتعميمها، وبيان طرق استخراجها، وأسلم المناهج لتعرفها. وهكذا فإن هذا العلم يبين أصل الشريعة في التكليفات العملية ويرسم المناهج المحددة للتعرف إليها، ويحدد الحدود للمجتهد فيسير على منهاج قويم في استنباطه[1].

نستدل من المفهوم السابق لعلم أصول الفقه أنه العلم الذي يبحث في الأدلة الشرعية، وفي طرق استنباط الأحكام منها. فموضوع هذا العلم هو هذه الأحكام وتلك الأدلة، ويدخل من ضمنه علم التفسير، وعلم مصطلح الحديث أو علم الأخبار، وكذلك علم الجرح والتعديل، وعلم الناسخ والمنسوخ، وكل علم له علاقة ببيان علم أصول الفقه باعتباره «فلسفة القانون» للفقه الإسلامي الذي يجعل من الفقه صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان.

---

(1) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، ص9، بدون تاريخ.

والأدلة الشرعية هي أصول التشريع الإسلامي ومصادره، والمتفق عليه منها أربعة: القرآن الكريم، والسّنة، والإجماع، والقياس. وهناك مصادر أخرى ليست متفقاً عليها سيأتي الكلام عنها في وقته ولكنها تساعد الفقه على مسايرة تطورات الحياة في كل زمان ومكان كالمصلحة، والعرف، والاستحسان.

والمقصود بالحكم الشرعي هو: «خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية»[1]. والمراد به ما خاطب به الشارع الناس المكلّفين سواء أكان متعلقاً بخطاب الطلب والاقتضاء أم لم يكن. فإن كان متعلقاً بخطاب الطلب فالطلب إمّا للفعل أو للترك، وكل واحد منهما إمّا جازم أو غير جازم. فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب، وما تعلق بغير الجازم منه فهو الندب، وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة، وما تعلق بغير الجازم منه فهو الكراهة. وإن لم يكن متعلقاً بخطاب الاقتضاء، فإما أن يكون متعلقاً بخطاب التخيير، أو غيره. فإن كان الأول فهو الإباحة، وإن كان الثاني فهو الحكم الوضعي، كالصحة والبطلان ونصب الشيء سبباً أو مانعاً أو شرطاً، وكون الفعل عبادة وقضاء وأداء وعزيمة ورخصة إلى غير ذلك[2].

وهكذا فإن المقصود بالحكم الشرعي ـ طبقاً للغة زماننا ـ ما خاطب به الشارع الناس المكلَّفين من طلب، أو تخيير، أو وضع، يتعلق بأفعالهم. والحكم الشرعي هو الذي يعرفه الأصوليون بأنه كلام الله تعالى النفسي الأزلي القديم الذي بيّن صفات أفعال المكلفين بحيث إنها مطلوبة الفعل، أو مطلوبة الترك، أو مباحة، أو جعل شيءٍ سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه. وبما أن هذا الكلام خفيٌّ على المكلّفين لأنه صفة من صفات الله تعالى أقام الشارع ما يوصلهم إليه ويعرفهم به وهو الكتاب والسنة وغيرهما. ولهذا سمّيت بـ «الأدلة» لأنها تدل الناس وتوصلهم إلى معرفة الأحكام الخفية عليهم[3].

وبناء على تعريف الآمدي للحكم الشرعي فإنه يمكن تقسيمه إلى قسمين: حكم شرعي تكليفي وحكم شرعي وضعي.

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، الجزء الأول، 1983، ص136.
(2) الآمدي، المرجع السابق، ص137.
(3) زكي شعبان، أصول الفقه الإسلامي، مطبعة دار التأليف، 1965، ص209.

فالحكم التكليفي هو ما كان أثره يتعلق بالاقتضاء والتخيير. وتقسم الأفعال من هذه الناحية إلى: واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، وحرام.

أما الحكم الوضعي، فهو ما كان موضوعاً كسبب أو شرط أو مانع للأفعال أو ما يترتب على هذه الأفعال من صحة أو بطلان أو رخصة أو عزيمة[1].

وعلم أصول الفقه ـ يصفه ابن خلدون ـ من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة، لأنه عبارة عن النظر في الأدلة الشرعية التي تؤخذ منها الأحكام والتكاليف. ويحتوي على أصول الأدلة الشرعية وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس. ويراه «ابن خلدون» من الفنون المستحدثة في الملّة لأن السلف الصالح كانوا في غنى عنه لأنهم يعرفون دلالات الألفاظ والأغراض التي تؤدي إليها. كما إنهم لا يحتاجون إلى الأسانيد لقربهم من عهد النبوة. ولكن عندما ذهب الصدر الأول من المسلمين وانقلبت العلوم كلها صناعة احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنّاً قائماً بذاته سموه أصول الفقه، وكان أول من كتب فيه «الشافعي» حيث أملى فيه رسالته المشهورة[2].

يكاد يجمع العلماء على أن الإمام «الشافعي» هو واضع علم أصول الفقه بالرغم من ذهاب بعضهم إلى أن هذا العلم كان معروفاً قبل الشافعي، وإن كان لم يعرف بهذه التسمية ولم يطور بهذه الكيفية الفنية التي طوره به الشافعي. ويستدلون على ذلك بأن استنباط الفقه ابتدأ بعد الرسول ﷺ في عصر الصحابة وكانوا يطبقونه دون أن يضبطوه كما فعل «ابن مسعود» وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب وغيرهم. ثم تطور هذا الاستنباط في عصر التابعين ومن جاء بعدهم فأخذوا ينهجون مناهج علمية ويتخذون من المصلحة والقياس أساساً لإيجاد الحلول لكثير من الحوادث التي تواجههم، فاستخرجوا علل الأقيسة وضبطوا أحوال المصالح وفرّعوا عنها. وتبلورت هذه الطريقة في عهد الأئمة المجتهدين فكانوا يأخذون بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة على نحو واضح وإن لم يضبطوا قواعدها ضبطاً علميّاً محكماً، حتى جاء الإمام «الشافعي» فاستخدم عبقريته النادرة حتى أصّل القواعد لهذا العلم المستحدث

(1) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص820

(2) ابن خلدون، المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971، ص378 ـ 379 بتصرف واختصار.

ووضع قواعده، وأبان عن رسمه وحده وأخرج لنا علماً جديداً فريداً في نوعه حتى قُوبِلَ في هذا الصدد بكبار مفكري البشرية كأرسطو وغيرهم، وجعله يتبوأ تلك المكانة السامية في الأمة الإسلامية حتى وصف بأنه أعظم شخصية أنجبتها هذه الأمة على مر العصور.

كان منهج «الشافعي» في رسالته الأصولية منهجاً عربياً إسلامياً خالصاً لا أثر فيه للفلسفة اليونانية أو المنطق اليوناني، لما حباه الله من صفات العلم والمعرفة التي أهَّلته لأن يخرج لنا هذا العلم الذي سيبقى على مر الدهور أداة فعالة لتطوير الفقه ونموه واستمراريته مجارياً لسائر الحوادث والنوازل الطارئة على البشرية على مر الدهور والعصور.

ثم تطور هذا العلم بعد الإمام «الشافعي» فكتب فيه «الدبوسي» «تقويم الأدلة وتأسيس النظر» ونهج فيه هو الآخر منهجاً إسلامياً خالصاً بعيداً عن جميع المؤثرات الخارجية مهما كان نوعها أو مصدرها. وكتب فيه أيضاً «شمس الأئمة السرخسي» كتاب الأصول. كما صنف فيه فخر الإسلام «علي بن محمد البزدوي» وهؤلاء العلماء صنفوا في علم الأصول تلك المؤلَّفات التي ما زالت نبراساً يهتدي به العلماء إلى يومنا هذا على الطريقة الحنفية التي تمتاز بتقرير القواعد الأصولية التي ظنوا أن الأئمة قد ساروا عليها في اجتهادهم، وتفريع المسائل الفقهية وإبداء الحكم فيها. فعمد هؤلاء الأصوليون إلى الفروع الفقهية المنقولة عن أئمة المذهب الحنفي فجمعوا المتشابه منها بعضه إلى بعض واستخلصوا منها القواعد والضوابط وجعلوها أصولاً لمذهبهم، ليؤيدوا بها الفروع الفقهية المنقولة عن أئمتهم ولتكون سلاحاً لهم في الجدل والمناظرة وعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة. وقد أدّى بهم ذلك إلى أنهم كانوا يقررون القواعد الأصولية على مقتضى الفروع المنقولة عن أئمة المذهب، وإذا قرروا عادة ثم وجدوها تتعارض مع بعض الفروع المقررة في المذهب عدّلوها وشكّلوها بالشكل الذي يتفق مع ذلك الفرع الفقهي[1].

(1) أ ـ زكي الدين شعبان، المرجع السابق، ص17.
ب ـ محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص21.
ج ـ عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص18.

وتقابل طريقةِ الحنفية طريقة المتكلمين، حيث تقوم على تقرير القواعد الكلية التي دل عليها الدليل النقلي أو الدليل العقلي بغض النظر عن موافقة تلك القواعد الكلية أو مخالفتها للفروع الفقهية، فكانوا لا يتقيدون في ذلك بمذهب إمام معين أو آرائه الفقهية، ولا يشغلون بالبحث في المسائل الفقهية إلاَّ عرضاً. والسبب في ذلك أن علماء الكلام الذين كتبوا وألَّفوا في علم الأصول كانوا ينتسبون إلى عدة مذاهب إسلامية فمنهم المعتزلة والشافعية، والمالكية. وتمتاز طريقة المتكلمين بالإقلال من ذكر الفروع الفقهية والميل إلى الاستدلال كلّما أمكن ذلك. وأشهر الكتب الفقهية التي أُلِّفت على هذه الطريقة كتاب «المستصفى» للغزالي، وكتاب «الأحكام» للآمدي، وكتاب «المنهاج» للبيضاوي[1].

وتوالت مصنفات علم الأصول طبقاً لطريقتي الحنفية وعلماء الكلام. وقد وصل هذا العلم إلى ذروته في عهد الإمام الغزالي الذي ألَّف فيه «تهذيب الأصول» مطولاً، و«المنخول في علم الأصول» مختصراً، و«المستصفى في علم الأصول» والذي بلغ فيه القمة في كتابته وتفصيل أحكامه وبيان العلم الرباعي فيه، وقد شفعه بمقدمة طويلة عن المنطق، واصفاً إياه بأنه مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه أصلاً[2]. وهذا يدل على تأثر الغزالي عند كتابته لعلم الأصول بالمنطق اليوناني وقد ذكر ذلك جليّاً في حديثه عن القياس الذي بناه على أعمدة وقوائم ذلك المنطق خلافاً لمنهج الشافعي الذي لم يتأثر بأية مؤثرات خارجية، باعتباره منهجاً إسلاميّاً عربيّاً خالصاً نقيّاً من كل الشوائب. ولعل أهم ما يمكن الإشارة إليه في هذا الصدد أن الغزالي عندما حدد البنيان الرباعي لهذا العلم فإنه رأى أن أدلة الأحكام هي أربع: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل، ولم يقل القياس[3].

وتطور علم الأصول ابتداء من رسالة «الشافعي» حتى أخذ العلم بناءه الرباعي.

---

(1) أ ـ عمر عبد الله، سلم الوصول لعلم الأصول؛ دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1956، ص17.
ب ـ زكي الدين شعبان، المرجع السابق، ص22.
ج ـ عبد الوهاب خلاّف، المرجع السابق، ص18.
د ـ محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص20.

(2) الإمام الغزالي، المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الأولى، 1322 هجرية، ص10.

(3) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ص100.

وقد غلب على معظم المصنفات مجرد عرض المادة على طريقة القدماء. ثم تحولت هذه المادة إلى أبواب وفصول وأقسام وكتب سبعة في «إرشاد الفحول» للشوكاني، واثني عشر في «المنخول» للغزالي، وأربعة عشر في أصول «السرخسي»، وعشرين في أصول «القرافي»، وأربعين في «الإحكام» لابن حزم. ولكن البناء الرباعي قد فرض نفسه على مادة علم الأصول في المستصفي للغزالي، وفي «الأحكام» للآمدي، وفي «الموافقات» للشاطبي[1].

وهكذا فإن الغاية من وضع أصول الفقه هي: الوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية الفرعية، ومعرفة كيفية استنباطها من أدلتها ومصادرها الشرعية على وجه يعصم المجتهد من الوقوع في الخطإ حينما يجتهد ويستنبط الأحكام الشرعية وسائر الأدلة الأخرى. فالمجتهد عندما يتبع القواعد الكلية المقررة في علم أصول الفقه، ويتخذ قوانينه أساساً في اجتهاده يكون أخذه الأحكام واستنباطها من أدلتها مبنيّاً على قواعد علمية سليمة[2].

لقد رأينا إبَّان دراستنا لتطور الفقه الإسلامي أن الأحكام الفقهية قد دونت في كتب المذاهب الإسلامية المختلفة. وقد اقتصر الفقه في عصر التقليد على الأخذ بأقوال الأئمة المجتهدين وآرائهم الفقهية المدونة دونما جهد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، خاصة عندما صدرت تلك الفتوى القاضية بغلق باب الاجتهاد عندما خشي علماء ذلك الزمان التصدي للاجتهاد من قِبَلِ أناس لا باع لهم فيه. ووازنوا بين ضرر الاجتهاد ممن ليس أهلاً له وبين إقفاله نهائيّاً منعاً للأهواء من اللعب بالأحكام الشرعية، فاختاروا الحل الأول وأفتوا بقفل باب الاجتهاد، ومن هنا جاء القول: إن الفقه الإسلامي أصبح جامداً لا يساير التطورات العصرية، ولا تصلح أحكامه للتقنين الحديث لمجابهة سائر المستجدات الحديثة، واستعيض عنه بالقوانين الوضعية الغربية التي تشمل فروعاً من القوانين تعالج مجالات قانونية لاقِبَلَ للفقه الإسلامي بها. وإذا كان الأمر كذلك فما أهمية علم أصول الفقه في العصر الحاضر؟. وهل يقدم لنا حلولاً لمشاكلنا العصرية حتى نستغني بموجبه عن القوانين الوضعية؟

---

(1) د. حسن حنفي، دراسات إسلامية، مقال «في علم أصول الفقه»، دار التنوير، بيروت، ص57، بدون تاريخ.

(2) عمر عبد الله، سلم الوصول لعلم الأصول، المرجع السابق، ص18.

ونحن نرى ـ إجابة على هذه التساؤلات ـ أن علم أصول الفقه من أهم العوامل التي تساعد على تجديد الفقه وتطويره وتحريكه من جموده الحالي، وبه يمكن البحث دوماً عن الأحكام الشرعية التي يتطلبها زماننا. ومن هنا كان إيرادنا له في هذا السياق لكي نثبت به صلاحية الفقه الإسلامي للتطبيق في كل زمان ومكان. وهذا هو لبّ الموضوع الذي نود إيضاحه، ذلك عن طريق البرهنة على أنه بالرغم من إقفال باب الاجتهاد ـ الذي نرى ضرره أكثر من منفعته مهما قيل في تبريره ـ فإن الأمة الإسلامية لم تعقم بعد لكي تلد من العلماء والباحثين الذين يتمكنون في كل زمان ومكان من الاجتهاد المطلق لإيجاد الأحكام الشرعية التي تطبق على الحوادث والوقائع والنوازل المستجدة. فالاجتهاد والقول بالرأي، المدعوم بالأدلة والبراهين العلمية ليس له زمن محدد ينتهي فيه وليس له مجال لا يتعداه، وآية ذلك أنه ظهر بعد القول بقفل باب الاجتهاد علماء أفذاذ استطاعوا أن يجتهدوا ويصلوا إلى هذه المرتبة العالية في الاستدلال والاستنباط دون أن ينكر عليهم أحد ذلك ودون أن يحجر عليهم متعصب أو قصير النظر، هذا الاستدلال العقلي المبني دوماً على النصوص النقلية، ناهيك من أن المصادر العقلية التي يمكن بها استنباط الأحكام الشرعية ليست مقصورة على جيل معين أو فئة معينة أو زمن معين.

فأنت عندما تطبق القياس فإنك تستطيع به في الوقت الحاضر أن تستنبط العديد من الأحكام الشرعية إذا عرفت كيفية استخدام أدواته، وإذا طبقت مفهوم المصالح وسد الذرائع والأعراف المتجددة، استطعت بها أن تجد دوماً الحلول الناجعة لما يلاقيك من حوادث ونوازل مهما كانت جدتها ومهما بلغ تعقيدها. بل إنك عندما تستخدم الأصول النقلية في هذا العصر فإنك تستطيع من خلالها استنباط العديد من هذه الأحكام التي تطبقها على الحوادث التي تواجهك، نظراً لما تحتويه من قواعد عامة ومبادىء كلية.

لا يزال علم أصول الفقه أداة فعالة تساعد على تطوير الفقه الإسلامي واستمراريته، فهو بالإضافة إلى ما يقدمه من حلول مستجدة ومتطورة ومستمرة للحوادث الطارئة فإنه لا يزال يساعد المجتهدين والباحثين على إجراء الدراسات المقابلة بين آراء الفقهاء المجتهدين ومذاهبهم في المسألة الواحدة. ذلك أن مثل تلك الدراسات الموازنة تستدعي معرفة دليل كل رأي وحجته ووجهة نظر قائله ومدركه. ثم إن الموازنة بين تلك الأدلة ووجهات النظر لا يمكن إجراؤها على الوجه الأكمل ما لم يكن علم أصول الفقه هو الأداة العلمية التي تساعد على تحقيق تلك الدراسات

المقابلة. ولقد صدق «ابن خلدون» عندما قال: «إن علم أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً، وأكثرها فائدة». ولم يقل رحمه الله: إن علم الفقه كان كذلك. وهذا يدل على أهميته في كل زمان ومكان لأننا نتمكن به من تجديد الفقه الإسلامي وبعثه من ركوده وتحريكه من سكونه وتذويبه من جموده.

فإذا كان لعلم أصول الفقه هذه الأهمية المطلقة ماضياً وحاضراً، فكيف نتمكن من استخدام مصادره النقلية والعقلية لاستنباط الأحكام الشرعية في أي وقت وأي مكان؟. هذا ما سنحاول البرهنة عليه في ثنايا هذا المطلب.

دعنا نتناول الأصل الأول من أصول علم الفقه وهو الكتاب، فنجده يحتوي على العديد من الأحكام الكلية التي تتناول العبادات بصورة مفصلة والمعاملات بصورة مجملة. وهذه المبادىء الكلية عندما نتمكن من خلال تطبيقها على مثيلاتها نجد حلولاً للعديد من المشاكل الجزئية التي تندرج تحتها. فالقرآن الكريم فيه بيان لكل شيء، وهو يحتوي على سائر الأمور التعبدية والمدنية، ولكن الأمر يحتاج إلى معرفة واسعة وعلم غزير لاستنباط الأحكام الشرعية من آياته لأنه هو المرجع الأول للفقه فهو يحتوي ـ كما ذكرنا ـ على القواعد الكلية وكثير من التفصيلات الخاصة بها، حتى قال ابن حزم عنه: «كل أبواب الفقه فيه ليس منها باب إلاَّ وله أصل في الكتاب، والسنة تعلنه»[1]. وقال عنه سبحانه وتعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾. ومعنى ذلك أنه ليس هناك أمر من أمور الأحكام إلاَّ فيه، وإذا كان القرآن هو كلي هذه الشريعة فلا بد أن تكون التفصيلات فيه قليلة وهو الدور الذي أنيط بالسنة بيانها.

والقرآن الكريم جاء بالكثير من الأحكام التي يمكن إرجاعها إلى أنواع ثلاثة: أحكام اعتقادية: وقد فصّل فيها القول تفصيلاً. وأحكام خلقية: وهي واضحة الدلالة لا تهمنا كثيراً إلاَّ بمقدار اختلاطها بأحكامه لتكوين قواعد فقهية. وأحكام عملية: وهي تتعلق بما يصدر عن المكلَّف من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات، وهو المقصود بعلم أصول الفقه.

ولو فحصنا ما احتواه القرآن من أحكام عملية لوجدنا أنه يتناول أحكام الأحوال الشخصية، وآياتها في القرآن نحو سبعين. ويتناول الأحكام المدنية المتعلقة بمعاملات

(1) ذكره الشيخ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق، ص91.

الأفراد ومبادلاتهم من بيع وإجارة ورهن وكفالة وشركة وغيرها، وآياتها في القرآن نحو سبعين. ويتناول الأحكام الجنائية المتعلقة بالجرائم والعقوبات المقدرة لها، وآياتها نحو ثلاثين. ويتناول أحكام المرافعات كالشهادة واليمين وغيرها، وآياتها نحو ثلاثة عشرة. ويتناول الأحكام الدستورية وآياتها نحو عشرة. ويتناول أحكام القانون الدولي كعلاقة المسلمين بغيرهم من الأجناس في وقت السلم والحرب، وآياتها نحو خمسة وعشرين. ويتناول الأحكام الاقتصادية والمالية، وآياتها نحو عشر[1].

ونحن لا يهمنا التعرض بالتفصيل إلى الأحكام الأخرى المنصبة على القرآن والمبيَّنة في كتب الأصول. لأن الذي نبتغيه هو كيف نستخدم هذه المبادىء الكلية الموجودة في القرآن ونطبقها على الجزئيات والحوادث التي تواجهنا في كل زمان ومكان، حتى نؤكد صلاحية الفقه الإسلامي؟

ليس لدينا من وسيلة للبرهنة على ما تساءلنا عنه إلاَّ بالرجوع إلى علم أصول الفقه فهو الذي يتيح لنا التعرف إلى كيفية استنباط الأحكام الشرعية من القواعد الكلية المبنية في القرآن. ولا يتم ذلك إلاَّ من طريقين؛ إحداهما: الرجوع إلى السنة التي تؤكد أحكامه تارة وتشرحها وتبينها تارة أخرى. وتقيد مطلقه تارة وتكون ناسخة لحكم ثبت فيه تارة أخرى. ولكن هذا الدور التفسيري للسنة يجب أن يستدل به على أهميتها في تطوير الفقه الإسلامي لا للتدليل على كيفية استنباط الأحكام الشرعية من أحكام القرآن الكلية. وما علينا إلاَّ البحث عن الطريقة الثانية والتي نراها تحدد في معرفة العام والخاص من القرآن طبقاً لما سطّره «الشافعي» في رسالته، فعن هذه الطريقة المتجددة والدائمة يمكننا استنباط الأحكام الشرعية من قواعد القرآن الكلية.

فالإمام «الشافعي» يقسم ألفاظ القرآن إلى عام ظاهر ويراد به العام الظاهر أي كل ما دخل في مفهومه من السياق. وعام ظاهر يراد به العام ويدخله الخصوص. وعام ظاهر يراد به الخاص. ويمثل الإمام «الشافعي» للعام الذي يراد به العام قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

(1) أ ـ عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص33.
ب ـ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق، ص95 ـ 105.

(2) سورة الزمر، الآية: 62.

وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾[1]، وقوله أيضاً: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[2] فيقول «الشافعي» في بيان عموم هذه الآيات، فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خالقه، وكل دابة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها[3]،

ويمثل «الشافعي» للعام الذي يراد به العام ويدخله الخصوص قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا۟ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا۟ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[5] وقوله جل شأنه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْا۟ أَن يُضَيِّفُوهُمَا﴾[6] ويفسر الشافعي أمثلته السابقة بقوله: إن صيغ هذه الآيات عامة. ولكن يرد عليها الخصوص، فالآية التي تخاطب أهل المدينة وتحثهم على الجهاد تحتوي على الخصوص والعموم. والآية الثانية الخاصة بالقرية الظالم أهلها فيها خصوص لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً[7]. وهكذا فإن هناك ما أُنزل عامّاً يراد به العام ويدخله الخصوص.

وهناك قسم آخر أنزل من الكتاب عامَّ الظاهر وهو يجمع العام والخصوص. ومثّل له «الشافعي» قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾[8] وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[9] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[10] ويقول «الشافعي»: إنه يوجد في الآية الأولى العموم لأنه يخاطب كل الناس من ذكر وأنثى وشعوب وقبائل.

---

(1) سورة إبراهيم، الآية: 32.
(2) سورة هود، الآية: 6.
(3) الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص53 ـ 54.
(4) سورة التوبة، الآية: 120.
(5) سورة النساء، الآية: 75.
(6) سورة الكهف، الآية: 77.
(7) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص53 ـ 55.
(8) سورة الحجرات، الآية: 13.
(9) سورة البقرة، الآيتان: 183 ـ 184.
(10) سورة النساء، الآية: 103.

ولكنها تحتوي على الخاص لوصف بعضٍ منهم بالتقوى وهم أكرمهم عند الله[1]. وهكذا فإن من القرآن ما هو عام الظاهر ولكنه يجمع العام والخصوص.

بيّن لنا «الشافعي» في رسالته الأصولية أن هناك ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص. وقد مثل له «الشافعي» بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[2] فسياق الآية يشير إلى أن المراد من الناس بعض الناس، ومحال أن يكون المراد من كلمة الناس جميع الناس، لأن المخبر غير المخبر عنه، والدلالة واضحة من أنه إنما جمع لهم بعض الناس دون بعض[3].

ولم يقتصر «الشافعي» على بيان ما أنزل من القرآن عامّاً يراد به العام ويدخله الخصوص، وما نزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص، وما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص، وما أنزل من القرآن يبيّن سياقه معناه، ولكنه وضّح بشكل جلي ما نزل من القرآن عاماً فدلّت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص. وقد مثّل «الشافعي» لهذه الحالة بالعديد من آيات المواريث وخاصة الآيتين الحادية عشرة والثانية عشر من سورة النساء. فظاهر هاتين الآيتين يفيد أن الوارثين سواء أكانوا أولاداً أم آباء أم غيرهم يرثون، سواء اتحد الدين أو اختلف، وسواء أكان المدلّى بسبب الإرث قاتلاً أم غير قاتل فجاءت السنة وبينت أن المسلم لا يرثه إلاّ المسلم، وأنه لا ميراث لقاتل، وأن الوصية لا تزيد على ثلث التركة، فكانت الآيات مخصصة لما نزل عامّاً من القرآن[4].

وهكذا لو أخذنا بهذه الأحكام التي بَثَّهَا «الشافعي» وفهمناها حقَّ فهمها لاستطعنا أن نستنبط العديد من الأحكام الشرعية عن طريق القرآن الكريم. ولطبقنا هذه الأمثلة على ما يستجد لدينا من حوادث ونوازل طارئة متجددة. ولما جمد الفقه الإسلامي وأصبح يراوح في مكانه بينما تتطور القوانين الوضعية طبقاً لتطورات المجتمعات البشرية باعتبارها مرآة عاكسة لها. ونحن قد أطنبنا في ما ذهب إليه «الشافعي» من تفصيل لفهم أحكام القرآن حتى نبرهن على أن استخدام هذه المنهجية تتيح لنا التعرف

(1) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 56 ـ 58.

(2) سورة آل عمران، الآية: 173.

(3) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص58 ـ 59.

(4) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص64 ـ 66.

إلى كثير من الأحكام التي نحن في أمس الحاجة إليها في الوقت الحاضر، وهكذا استطعنا البرهنة على أن المصدر النقلي والرئيس للفقه الإسلامي وهو القرآن الكريم لا يزال استعماله ممكناً في أي عصر من العصور، لاستجلاء القواعد الجزئية من القواعد الكلية التي يحتويها.

فإذا تركنا القرآن وفحصنا السنة باعتبارها المصدر النقلي الثاني للتشريع الإسلامي وجدنا أنه لو أحسنّا استخدام الصحيح والثابت منها في وقتنا الحالي لسمحت لنا بإيجاد العديد من الأحكام الشرعية التي يمكننا تطبيقها على الحوادث التي تلُمُّ بنا في هذا العصر الذي نعيش فيه وفي غيره من العصور اللاحقة.

فالسنة بأنواعها المختلفة من قولية وفعلية وتقريرية تعتبر المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم. فهي تفسر القرآن وتبيّن مجمل نصوصه، وتفصل كليات أحكامه، وتنسخ بعضاً منها. وعلى المجتهد أن يتعرف إلى المنهجية التي تبين مقام السنة من الكتاب، حتى يتمكن بواسطتها من استنباط الأحكام الشرعية من هذا الدليل. وقد اتفق الفقهاء ومن يُعْتَدُّ به من أهل العلم على أن السنة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام، تطبيقاً للآيات القرآنية التي تضعها في مرتبة الوحي الإلهي حتى قال «الأوزاعي»: «الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب» وقال ابن عبد البر: «إنها تقضي عليه وتبين المراد منه». وقال يحيى بن أبي كثير: «السنّة قاضية على القرآن»[1].

وعلى المجتهد التعرف إلى أنواع السنة وأقسامها، وكيفية الأخذ بها، ومكانتها من القرآن الكريم، والأهم من ذلك كله أن يتعرف إلى الأحاديث الثابتة من الأحاديث الموضوعة، وذلك استناداً إلى علم الجرح والتعديل. وعليه أن يطلع على نقد الأحاديث من حيث سندها ومتنها حتى يستخرج الموضوعة من الصحيحة منها، فإذا فعل ذلك فإنها تؤلِّف ميداناً واسعاً للاستنباط والاستدلال في كل زمان ومكان.

فلو تركنا المصادر النقلية وانتقلنا إلى بقية المصادر العقلية لوجدناها أكثر ملاءمة للاجتهاد وفي جميع العصور، ولاستنبطنا منها الأحكام الشرعية في كل زمان ومكان، ولبرهنا من خلالها على أصالة الفقه الإسلامي وصلاحيته لمجابهة جميع الحوادث والنوازل المستجدة.

---

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق عن علم الأصول، دار المعرفة، بيروت، ص33، بدون تاريخ.

فالإجماع يمثِّل أداة صالحة لاستنباط الأحكام عن طريق اتفاق المجتهدين في عصر من العصور على الأمور الشرعية خاصة عندما يكون هذا الإجماع صريحاً لا ضمنيّاً، لأنه لا ينسب إلى ساكت قول، ولأن السكوت ربما نتيجة خوف أو قهر أو مماراة. وأن يكون اتفاق المجتهدين عاماً فلو وجد مخالف واحد لهم لما انعقد الإجماع إذ ربما يكون الصواب إلى جانبه والخطأ في جانب الأغلبية.

ولكن نظراً للشروط التي يجب توافرها في الإجماع طبقاً لما ذهب إليه الأصوليون فهي تكاد تكون مستحيلة التحقيق في عصرنا الحاضر، لأنه يتعذر معرفة الشخص المجتهد لعدم وجود معايير موضوعية ثابتة تحدده. ثم إنه لو فرضنا معرفة أشخاص المجتهدين جميعاً في العالم الإسلامي وقت حدوث الواقعة المراد الحكم فيها، فإنه من الصعوبة بمكان الوقوف على آرائهم جميعاً حول هذه الواقعة لاستحالة جمعهم في مكان واحد. ثم لو فرضنا أنه لو تحقق هذا الشرط أيضاً فما الذي يضمن لنا أن المجتهد الذي أبدى رأيه في الواقعة يبقى مصرّاً على رأيه حتى تؤخذ آراء الباقين؟. ثم ما الذي يمنع من أن تعرض له شبهة فيرجع عن رأيه قبل أخذ آراء الباقين؟. ولهذه الأسباب يقترح الأستاذ «عبد الوهاب خلاّف» أن يكل أمر الإجماع في العصر الحاضر إلى الدول الإسلامية على اختلافها. فكل حكومة تستطيع تعيين الشروط التي بتوافرها يبلغ الشخص مرتبة الاجتهاد، وأن تمنح الإجازة الاجتهادية لمن توافرت فيه هذه الشروط، وبهذا تستطيع كل حكومة أن تعرف مجتهديها وآراءهم في أية واقعة. فإذا وافقت كل حكومة على آراء مجتهديها في واقعة، واتفقت آراء المجتهدين جميعهم في كل الحكومات الإسلامية على حكم واحد في هذه الواقعة، كان هذا إجماعاً وكان الحكم المجمع عليه حكماً شرعيّاً واجباً على المسلمين جميعهم[1].

ويقترح الأستاذ «الخضري» خلافاً لما ذهب إليه الأستاذ «خلاّف» أن بالإمكان تحقيق الإجماع في العصر الحاضر وذلك عن طريق إمام المسلمين الذي يستطيع جمع المجتهدين كافة في حضرته أو يكتب لكل منهم ما يفيد رأيهم حول المسألة المطروحة، وهو الذي يمنح لقب المجتهد لمن يستحقه أيضاً، وبذلك يمكن القول بتحقيق الإجماع في العصر الحاضر[2].

---

(1) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص49 ـ 50.

(2) محمد الخضري، أصول الفقه، القاهرة، 1962، ص312 ـ 313 بتصرف شديد.

ولعل من المفيد هنا الإشارة إلى ما ذهب إليه الأستاذ «عبد الوهاب خلاّف» من إمكانية تحقق الإجماع في العصر الحاضر بالشروط التي حددها آنفاً، إلاَّ أنه عند تعرضه لإمكانية حدوثه أصلاً فإنه ينفي ذلك. ويعتبر أن ما يقوله العلماء عن إجماع الصحابة وغيرهم ليس إجماعاً بالمعنى الفني للمصطلح لأن من رجع إلى الوقائع التي حكم فيها الصحابة، واعتبر حكمهم فيها بالإجماع يتبين أنه ما وقع إجماع بهذا المعنى، وأن ما وقع إنما كان اتفاقاً من الحاضرين، من أولي العلم والرأي على حكم في الحادثة المعروفة، فهو في الحقيقة: حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأي الفرد[1].

ولكن الأستاذ خلاّف بالرغم من انتقاده للإجماع طبقاً للنظرية القديمة ويرى عدم تحققه طبقاً للشروط الموضوعة له، فإنه يؤكد في مناسبة أخرى أن الإجماع هو المصدر التشريعي الأكثر غنى وخصباً الذي يضمن تجديد التشريع، ويسمح للأمة بمواجهة الحوادث الطارئة والمواقف الجديدة التي قد تحصل[2].

لاحظ «جولدزيهر» ـ بثاقب نظره ـ ما للإجماع من أهمية بالغة في تطوير الفقه الإسلامي وتجديده. ويصفه بأنه يحتوي على بذور التحرر للحركات الإسلامية الحرة والتطورات المستطاعة، فهو يقدم، ضد دكتاتورية الجمود وقتل الشخصية، قوة للتعادل، وقد حقق على الأقل في الماضي كعامل مهم مطابقة الإسلام للعصر وقتئذ. ويرى «جولدزيهر» أن الإجماع ملحوظ عند مجددي الإسلام في عصرنا، فهو الباب الذي يجب عن طريقه أن تنفذ إلى بناية الإسلام عوامل القوى الشابة[3].

إن النظرية التقليدية للإجماع لا تهمنا إلاَّ في إطار ما تقدمه لنا من حجية وإمكانية وقوعه سابقاً وبيان أركانه وشروطه. ولكن السؤال الذي يهمنا الإجابة عنه الآن: هل يمكن تحقيق الإجماع في العصر الحاضر؟ وإذا كان ذلك ممكناً فكيف يتم؟.

---

(1) عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، المرجع السابق، ص50.

(2) عبد الوهاب خلاَّف، التشريع الإسلامي فيما لا نصَّ فيه. القاهرة، عام 1955، ص140، ويؤسفنا عدم اطلاعنا على النص الأصلي لهذا الكتاب. وقد ترجمنا العبارة المذكورة في كتابه من الفرنسية من كتاب حجية الإجماع لمؤلفه كمال منصور المكتوب باللغة الفرنسية والذي أشرنا إليه آنفاً. انظر ص162 من هذا الكتاب.

(3) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق المترجم، ص54.

لقد أشرنا آنفاً إلى بعض آراء الأصوليين المحدثين الذين يرون استحالة تحققه في الزمن الحاضر طبقاً للشروط والأركان المنصوص عليها في النظرية التقليدية. واقترحوا لنا أن يتم الإجماع عن طريق تنظيمه من قِبَلِ الحكومات الإسلامية التي تحدد المجتهدين وتتمكن من جمعهم وأخذ آرائهم في القضية المطروحة. ولكن هذه الحلول صعبة التحقيق هي الأخرى، لأنه يستحيل جمع علماء المسلمين المجتهدين كافة وأخذ آرائهم بصورة إجماعية خاصة أنهم يعيشون الآن في دول مستقلة متباعدة تفصل بينها بحار وبراري شاسعة. وهكذا فإن الأمر يقتضي التحول جزئياً عن نظرية الإجماع القديمة خاصة فيما يتعلق بإجماع المجتهدين كافة، فربما يقتصر الأمر على رأي الأغلبية دون النظر إلى رأي الأقلية، وهذا هو رأي «الطبري وأبي بكر الرازي وأبي الحسين الخياط وأحمد بن حنبل» في إحدى الروايتين عنه[1]. كما يمكن الاستعاضة عن إجماع جميع المجتهدين من المسلمين وقصره على مجتهدي القطر الواحد. وربما يستعاض عن الإجماع الصريح في حالة عدم تحققه بالإجماع السكوتي، خاصة أن العديد من المدارس الفقهية الإسلامية القديمة تأخذ بحجية هذا النوع من الإجماع: خاصة المدرسة الحنفية والإمام «أحمد بن حنبل» ودليلهم على ذلك أن الأدلة القائمة على حجية الإجماع وأنه دليل قطعي لم تفرق بين الإجماع الصريح والإجماع السكوتي. ويرى «الآمدي» و«الكرخي» أن الإجماع السكوتي حجة ظنية لأن سكوت باقي المجتهدين لا يلزم أن يكون لموافقتهم على رأي الآخرين حتى يكون حجة قطعية، بل يحتمل أن يكون للموافقة ولغيرها إلاّ أن احتمال أن يكون السكوت للموافقة هو الظاهر، واحتمال أن يكون لأمر آخر احتمال بعيد، وذلك لما علم من أحوال السلف الصالح، فإنهم لم يكونوا يمتنعون عن قول الحق، مهما لاقوا في سبيله ومهما كانت درجة من يخالفونه[2].

ويذهب الإمام «محمد عبده» إلى إمكانية تحقيق الإجماع في العصر الحاضر عند تفسيره للآية الكريمة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[3]. من أن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق الجزء الأول ص336.
(2) زكي الدين شعبان، أصول الفقه، المرجع السابق، ص92.
(3) سورة النساء، الآية: 59.

الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة. فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا منّا وألاّ يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة وهو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه، أمّا العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط، ليس لأحد رأي فيه إلاّ ما يكون في فهمه[1].

وهكذا نستنتج من الفقرة السابقة إمكانية تحقق الإجماع في العصر الحاضر عندما يتفق أهل الحل والعقد على أمر من الأمور الدنيوية لا التعبدية، شريطة ألا يخالفوا في إجماعهم ما أمر الله به في حكم كتابه، أو ما قرره الرسول في سنته المنقولة إلينا عن طريق «التواتر». وأن يكون الإجماع لتحقيق مصلحة عامة لا مصلحة خاصة. وعلى أهل الحل والعقد التشاور فيما بينهم لتقرير الحكم الذي يرونه مناسباً على المسألة المطروحة، وبمكنة أهل الحل والعقد تكوين مجلس، أو مؤتمر شعبي، أو جمعية أو مجلس استشاري كما فعل «عمر بن الخطاب» لمناقشة المسألة المطروحة على بساط البحث والخروج برأي جماعي حولها، وهذا هو مفهوم الإجماع بعينه طبقاً للنظرية التقليدية للإجماع.

أمّا المفكر الإسلامي «رشيد رضا» فإنه وإن كان يخالف مفهوم الإمام «محمد عبده» حول ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ والذي يراهم أنهم من يثق بهم الناس في أمور دينهم ومصالح دنياهم، لاعتقادهم أنهم أوسع معرفة وأخلص في النصيحة فيراهم أهل الإجماع، وعلى الأمة طاعتهم فيما يجمعون عليه، ويرى أن تحقيق الإجماع في العصر الحاضر أمر ممكن، لأن اجتماع أولي الأمر واتفاقهم على أمر من الأمور سهل، ومعرفة اتفاقهم ونقله إلينا بالرغم من تفرقهم ليس صعباً، ولكن السؤال المطروح دوماً: كيف ولماذا لم يوضع لهم نظام في الإسلام كنظام مجالس الشورى؟[2].

ويقترح المفكر الإسلامي «كمال فاروقي» عدة مقترحات تساعد على تحقيق الإجماع في العصر الحاضر، منها: قصر الإجماع على بلد إسلامي معين دون المطالبة

---

(1) تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، الجزء الخامس، 1973، ص181.

(2) المرجع السابق، ص188.

بإجماع مجتهدي الأمة الإسلامية قاطبة، ولكن بمرور الزمن وعن طريق الاتصال الوثيق بين الأقطار الإسلامية فإنه يمكن الانتقال بعدئذ إلى إجماع الأمة الإسلامية قاطبة، طبقاً لمقتضيات النظرية القديمة للإجماع. ومنها: إن وسائل الإجماع في العصر الحاضر يمكن تحقيقها عن طريق إيجاد مجموعة محددة من أهل الاختصاص والكفاية يكونون من أهل العلم والثقة[1] فيتولون اتخاذ القرارات الإجماعية حول المسائل المطروحة، مع ضرورة ربط هذه المجموعة بالشعب تفادياً لخلق طبقة خاصة بهم، يمتازون بها عليه ولإبعاد مراكز المعرفة الإسلامية عن حلبة التأثيرات السياسية. ولتفادي مثل هذه المخاطر فإن الأمر يقتضي تفادي اختيار أهل الإجماع عن طريق التعيين حتى وإن كانوا من حملة الشهادات الجامعية في العلوم الشرعية، وبالتالي فإنه لا مناص من اختيارهم عن طريق الانتخابات شريطة أن تكون نزيهة جدًّا[2].

ويضع «فاروقي» أخيراً مسألة الصفات اللازم توافرها في أهل الإجماع. ولكنه يفصح عن رأيه بوضوح فيما إذا كان هؤلاء الناس من المتخصصين بالعلوم الشرعية أو العلوم الغربية. ولكنه يعترف بصعوبة توافر صفات «المجتهد المطلق» في أي شخص في الوقت الحاضر، ويقترح بدلاً من ذلك تأليف «لجنة إجماع» تضم أعضاء تتوافر في كل منهم بعض شروط الاجتهاد، فيكملون بعضهم بعضاً ويتعاونون على إصدار القرارات الصائبة في المسائل المطروحة أمامهم[3].

أمَّا بالنسبة إلى كيفية اتخاذ القرارات من قِبَلِ اللجنة المقترحة فإن «فاروقي» لا يتمسك بقاعدة إجماع الأصوات التي تعني القضاء على مفهوم الإجماع بالعقم والشلل، ويقترح بدلاً من ذلك أغلبية 75٪ من أعضاء اللجنة حتى لا يؤدي رأي الأقلية إلى تجميد لجنة الإجماع[4].

هكذا يصبح الإجماع من المصادر الأساسية الحديثة الذي يمكننا بها إيجاد العديد من الحلول للمسائل والحوادث المستجدة في عصرنا الحاضر. ومع تغيير طفيف في شروطه وأركانه طبقاً لما نصت عليه النظرية القديمة، فإننا نتمكن عن طريقه

---

(1) Faruki (k.) Ijmâe and the gate of Ijtihâd, Karachi, 1954, p.19.

(2) Faruki (k.) Islamic jurisprudence, Karachi, 1962, p.160 - 161.

(3) Ibid, op. cit, p.163 - 164 بتصرف وزيادة.

(4) Ibid, op. cit, p.162 - 163.

من تطوير الفقه في العصر الحاضر حتى يصبح صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان. علماً بأن مثل هذه التعديلات المقترحة لا تتنافى والشريعة الإسلامية الغراء، ولا تنتقص من حجية الإجماع وشروطه طبقاً لما نص عليه الفقهاء الأقدمون. وهكذا فإن الإجماع أفاد الفقه الإسلامي ماضياً ولا يزال يفيده حاضراً ومستقبلاً من ناحية تغييره بحسب الزمان والعرف وتأثره بآراء الفقهاء المجتهدين في جميع القضايا التي لا نصّ فيها في الكتاب والسنة، أو التي كان النص فيها غير ظاهر أو غير صريح.

فإذا تركنا الإجماع ووضعنا المصدر الرابع من مصادر الفقه الإسلامي تحت النظر والدراسة ألا وهو «القياس» فإننا نجده من أهم المصادر التي يمكننا استخدامها في العصر الحاضر وفي كل العصور اللاحقة، لإثبات صلاحية الفقه الإسلامي وإمكانية تطويره ونموه وإيجاد الكثير من الحلول للقضايا المستجدة عن طريقه.

إن القياس هو أصل من أصول الشريعة الإسلامية، يرجع إلى تحكيم العقل وإعمال المنطق والرأي. وقد أنشأه وطوره الفقهاء المسلمون، فهو إسلامي المنشإ والمنبت لم يتأثر فيه المسلمون بالمصادر الخارجية كما حاول المستشرقون إثبات ذلك، ذلك أنه بعد انتشار الفتوحات الإسلامية واتساع الأراضي التابعة للدولة العربية، واجه الفاتحون قضايا ونوازل جديدة لا قِبَلَ لهم بها في بيئتهم العربية البسيطة. ولم يكن لهم فيها نصّ من الكتاب أو السنة، ولم يجمع مجتهدوها على حل لها، فاتجه فقهاء الأمة وعلماؤها إلى تحكيم العقل وإحكام الفكر والرأي السليم والاجتهاد في النصوص الصريحة، فأنشؤوا قواعد علمية ثابتة أدرجوها في باب خاص بها، وهو باب القياس واعتبروه دليلاً رابعاً لأحكام الشرع الإسلامي.

استند علماء المسلمين في حجية هذا المصدر إلى العديد من النصوص القرآنية الصريحة وإلى الكثير من الأحاديث النبوية الثابتة التي تحث على إعمال النظر والفكر لاستخلاص القواعد الشرعية منها. كما استندوا كذلك إلى تلك القواعد الشرعية الأصولية القائلة: إن الأحكام جميعاً مبنية على مقاصد ومصالح، وإن هذه المقاصد والمصالح هي علة تلك الأحكام وسبب وجودها. فأخذوا يستنبطون من الأحكام عللها. فإذا عرفوا علة حكم منصوص عليه في مسألة من المسائل، أمكنهم قياس مسألة أخرى عليها وإعطاؤها مثل حكم المسألة الأولى إن اتفقت معها في العلة[1].

(1) صبحي محمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص163.

وقد عرفه معظم الأصولين القدماء كالغزالي والآمدي، وأخيراً الشوكاني بأنه «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما»[1].

نستنتج من التعريف السابق للقياس أنه دليل نصبه الشارع ووضعه لمعرفة الأحكام الشرعية منه حيث لا يوجد نص عليها من الشارع. فهو أمر موجود ثابت متقرر في نفسه، سواء وجد نظر المجتهد في القياس أو لم يوجد. ولكن القياس نظر إليه من ناحية أخرى على أنه عبارة عن فعل المجتهد وعلى أن استعمالاته تنبئ عن كونه فعل المجتهد وفكرة المستنبط.

والذي يهمنا من هذه التعريفات جميعاً بيان أركان القياس التي يمكننا بها معرفة كيفية إيجاد حلول منطقية عن طريق إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، في الحكم الذي ورد فيه النص، لتساوي الواقعتين في علة الحكم. فإذا دل نص على حكم واقعة، وعرفت علة هذا الحكم بطريق من الطرق التي تعرف بها علل الأحكام ثم وجدت واقعة أخرى تساوي واقعة النص في علة تحقق علة الحكم فيها فإنها تسوَّى بواقعة النص في حكمها بناء على تساويهما في علته، لأن الحكم يوجد حيث توجد علته[2]. وهكذا فإن أركان القياس أربعة:

الأصل: وهو المقيس عليه والذي ورد النص بحكمه.

والفرع: وهو المقيس الذي لم يرد من الشارع نص بحكمه ويراد معرفة حكمه بالقياس.

وحكم الأصل: وهو الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل، ويراد أن يكون حكماً للفرع.

وأخيراً **العلة**: وهي الوصف الذي بني عليه حكم الأصل، وبناء على وجوده في الفرع يُسَوَّى بالأصل في حكمه[3].

---

(1) أ ـ الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص228.
ب ـ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص266.
ج ـ الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص198.

(2) عبد الوهاب خلاَّف، أصول الفقه، المرجع السابق، ص52.

(3) اتفق معظم الفقهاء القدماء منهم والمحدثون الذين يعتبرون القياس مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي على الأركان الأربعة للقياس طبقاً لما أوردناها مع اختلاف طفيف في تعريف العلة.

وقد مثّل الفقهاء والمؤلّفون المسلمون لأركان القياس الأربعة بعدة أمثلة حتى يظهروا لنا كيفية استخدامه في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية منها: إن تحريم شرب الخمر أصل لأنه ورد نص في القرآن بتحريمه وهو قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ وعلة هذا التحريم الإسكار. والخمر ـ كما نعلم ـ هو النبيذ المتخذ من العنب وهو الذي نزل النص بتحريمه لأنه يؤدي إلى الإسكار وهو علّة ذلك التحريم. فإذا قسنا ذلك على نبيذ ما عدا العنب من الشعير والتمر وسائر المشروبات الروحية التي لم يرد من الشارع نصّ بحكمها، ولكنها تؤدي إلى الإسكار فإنها باعتبارها «فرعاً» تصبح هي الأخرى حراماً لأنه تحقق في الفرع العلة التي بني عليها الحكم في الأصل ـ الخمر ـ وهي الإسكار، فلزم أن يكون الفرع مثله في الحكم فيقاس الفرع على الأصل لاشتراكهما في العلّة ويُعَدَّى إليه حكم الأصل ويثبت له فيكون الفرع محرماً كالأصل المقيس عليه وهو الخمر[1]. ومنها ورود النصّ بحرمان الوارث القاتل مورثه من ميراثه، وهو قول النبي: «**لا يرث القاتل**». فالوارث الذي قتل مورثه أصل ورد النص بحكمه، وهو: حرمانه من إرث مورثه الذي قتله بغير حق، «العلة» هي قتله مورثه الذي تعجل به الميراث قبل أوانه فعوقب بحرمانه من الميراث. والموصى له إذا قتل الموصي «الفرع» لم يرد من الشارع نص بحكمه فيقاس على قاتل مورثه ويحرم من الوصية حيث تحققت فيه علّة الحكم في الأصل. لأن العلة تستوجب أن يوجد الحكم معها متى وجدت وتحققت[2].

فصّل الفقهاء وأسهبوا في شروط القياس كتلك الواجب توافرها في حكم الأصل، والتي يلزم توافرها في الفرع وفي شروط العلة والتي فرقوا بينها وبين السبب، كما أبانوا عن مسالك العلة والتي أرجعوها إما إلى النصّ من الكتاب والسنة، وإما إلى الإجماع، وإما إلى البر والتقسيم. وهذا يدل على الحجج والبراهين المنطقية التي يستند إليها القياس والذي لا يمكن اعتباره مصدراً تشريعيّاً إلاَّ إذا استوفى هذه الشروط الدقيقة. ومن هنا فإننا نراه يرتكز على قواعد منطقية علمية وبالتالي فإنه يختلف عن الرأي المبني على الهوى والتلذذ والمصلحة الشخصية.

---

(1) أ ـ عبد الوهاب خلاَّف، أصول الفقه، المرجع السابق، ص60.
ب ـ عمر عبد الله، سُلَّم الوصول إلى علم الأصول، المرجع السابق، ص208.
ج ـ صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص168.
(2) عمر عبد الله، سُلَّم الوصول إلى علم الأصول، المرجع السابق، ص209.

والقياس بهذا الشكل يساهم مساهمة فعالة في تطوير الفقه الإسلامي في كل زمان ومكان. إذ عن طريقه نتمكن الآن من إيجاد العديد من الأحكام الشرعية بتطبيق أحكامه وشروطه. فعندما نتعرف إلى الأصل المنصوص عليه وتأتي لنا قضية باعتبارها فرعاً لم يُنَصّ عليها، ونعثر على علة تجمع بين الأصل والفرع فإننا نستخرج الحكم الذي نطبقه على الفرع فنجد الحل اللازم له والمنطبق عليه.

إن القياس ـ باعتباره مصدراً تشريعياً ـ ضبطت قواعده ضبطاً محكماً، وحددت شروطه تحديداً نافياً للجهالة، ونظمت قواعده الأصولية تنظيماً دقيقاً بحيث لو أحسنّا استخدامه، ووفرنا شروطه، وتعرفنا إلى علله لأصبح مساعداً أساسيّاً لنا في العصر الحاضر على تلمس الحلول للعديد من الحوادث والوقائع التي لا نص يحكمها في القرآن أو السنة. وهكذا يساهم هذا المصدر في تطوير الفقه ويخرجه من جموده ويساهم بالتالي في تطور الحركة التشريعية في زماننا بحيث نتمكن به وبالمصادر الأخرى من الاستغناء عن القوانين الغربية التي تحكم حياتنا التشريعية إلى الآن، كما نتمكن به أيضاً من الاستقلال عن التبعية الثقافية لهذا الغرب الذي اتخذناه نموذجاً ودليلاً لنا في تقنيناتنا التشريعية الحديثة.

والغريب أن القياس ـ الذي حاول المستشرقون إرجاعه إلى المصادر اليهودية ـ هو علم إسلامي خالص وضع له الإمام «الشافعي» قواعده الأساسية في رسالته الأصولية. فحدد أركانه وأنواعه وبيّن الشروط الواجب توافرها في «القياس» بحيث تبلور منذ ذلك الزمان وأصبح واضح المعالم ثم تطور حتى أصبح مكتملاً في عهد الإمام الغزالي الذي استخدم المنطق اليوناني في تطويره فبلغ به الذرى. ولكن الذي يهمنا في هذا السياق أن هذا المصدر لا يزال صالحاً للتطبيق في عصرنا هذا وفي العصور اللاحقة لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وهو المصدر الذي جعله المفكر الإسلامي الباكستاني «محمد إقبال» مبدأ الحركة في الإسلام والذي يناط به التجديد والتغيير والتحديث والتطور وتقدم المسلمين. ففيه يصبح الجهد الإنساني طرفاً مع الوحي في التنظير والتشريع. وهو الأصل الذي تحدث عنه المعلمون المسلمون منذ القرن الماضي وسموه «إعادة فتح باب الاجتهاد» مع أنه لم يغلق أبداً.

فإذا تركنا القياس ونظرنا إلى أهمية المصالح المرسلة في تطوير الفقه الإسلامي وجدنا دورها كبيراً ورئيساً هي الأخرى. وآية ذلك أن تشريع الأحكام ما قصد به إلاّ تحقيق مصالح الناس، أي جلب نفع لهم أو دفع ضرر أو رفع حرج عنهم. وهذه

المصالح لا تنحصر جزئياتها، ولا تتناهى أفرادها ولكنها متجددة متطورة بتجدد أحوال الناس وباختلاف البيئات والمجتمعات. وهذه المصالح لا تقتصر على زمن معين أو بيئة أو مجتمع معين. فهي ـ كما ذكرنا ـ دائمة التجدد والنمو والتطور، وهنا تكمن أهميتها باعتبارها مصدراً تشريعيّاً يقدم للفقه الإسلامي العوامل والأسباب التي تساعده على التطور والتقدم على مدى العصور والأجيال.

يُعرِّف الغزالي المصلحة بأنها «عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة» ولكنه يستطرد بعدها قائلاً: «إننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، وعقلهم، ونفسهم، ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[1].

يرى «الشاطبي» في «موافقاته» أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وأن تلك الأحكام معللة برعاية تلك المصالح، من جلب المنافع للناس ودفع المفاسد عنهم، وأن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها الثلاثة: الضرورية والحاجية والتحسينية. وأن لكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة ما هو كالتتمة والتكملة له[2].

والشارع الحكيم قد راعى المصلحة وجعلها الفقهاء من المصادر الهامة لأصول الشريعة الإسلامية. كما أن المصادر الأصولية الأخرى كالقرآن والسنة والإجماع والقياس قد راعت المصلحة واعتبرتها في إيجاد الأحكام الشرعية. فالقرآن راعى المصلحة من وجوه عدة منها: إن القرآن احتوى على مبادىء كلية تراعي المصلحة دونما تطرق إلى تفريعاتها أو جزئياتها. ويتمكن الفقهاء بهذه القواعد الكلية من استنباط العديد من الأحكام الفرعية والجزئية المبنية على المصلحة. ومنها: إن كثيراً من المصالح قد أشار إليها القرآن صراحة أو إشارة، فهو عند تحريمه للخمر والميسر برره بما يقع بسببهما بين الناس من عداوة وبغضاء. فجاء هذا الحكم مراعاة لمصالح الناس. وهو عندما أمر الرجال باعتزال النساء وقت الحيض لما فيه من أذى، هذا الحكم يدل على مراعاة المصلحة. وهكذا تصبح رعاية هذه المصالح هي غاية هذه

---

(1) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، الجزء الأول، ص276 ـ 287.

(2) الشاطبي، الموافقات، الجزء الثاني، دار المعرفة، ص8، بدون تاريخ. بتصرف.

الأحكام وهدفها، وأنها مبدأ وأصل في الشريعة الإسلامية. ومنها: إن العديد من النصوص القرآنية قررت مبادىء عامة كتلك التي قررت الأصل في الأشياء الإباحة، وتلك النصوص التي جعلت أساس التشريع رفع الحرج واليسر عن الناس. وتلك النصوص التي أوجبت الوفاء بالالتزام وأداء الحقوق إلى أصحابها. وهكذا فإن القرآن الكريم جاء بالعديد من النصوص التي تراعي مصالح الناس وتجعل منها مصدراً وأصلاً في الشريعة الإسلامية.

والسنة النبوية جاءت هي الأخرى حافلة بالأحكام المبنية على المصلحة، فهي في وظيفتها المبيِّنة للقرآن والموضحة له أو المقررة لحكم شرعه أو الناسخة لحكم جاء به كثيراً ما تراعي مصالح الناس. بل إن السنة وهي تنشئ أحكاماً لما سكت عنه القرآن كثيراً ما راعت المصالح المختلفة للعباد طبقاً لاختلاف البيئات والملابسات، بل إن السنة كثيراً ما جاءت بمبادىء عامة تستند إلى رعاية الإسلام للمصالح كقوله عليه السلام: «**لا ضرر ولا ضرار**». و«**المسلمون عند شروطهم إلاّ شرطاً أحلّ حراماً أو حرم حلالاً**». و«**يسرّوا ولا تعسروا**» فإن هذه الأحاديث تراعي مصالح العباد بمختلف أنواعها.

والإجماع الذي فصلنا فيه القول تفصيلاً بالنسبة إلى أهميته البالغة في تطور الفقه الإسلامي باعتباره من المصادر الإسلامية الخصبة، التي تستطيع الأمة الإسلامية بموجبه أن تواجه كل ما يقع فيها من أحداث، وأن تساير به الزمن، وتكفل لمختلف البيئات مصالحها المختلفة كثيراً ما تُبنَى أحكامه على رعاية المصلحة باعتباره وسيلة فعالة إلى تضييق دائرة الخلاف بين المسلمين، والذي يتمكن المجتهدون عن طريقه من الوصول إلى أحكام تكفل المصلحة ولا تسمح بالخلاف. ومن هنا فإن الإجماع يراعي مطالب الجماعة الإسلامية ويستجيب لحاجاتها ومصالحها.

والقياس الذي رأيناه من أهم الأصول التي تؤدي إلى تطوير الفقه ونموه وجعله صالحاً في كل زمان ومكان، يمكن اعتبار أحكامه المؤسسة على العلل والأسباب قد شرعت لتحقيق مصالح الناس، أي جلب النفع لهم ودفع الضرر والحرج عنهم. فالقياس هو نوع من رعاية المصلحة، لأن مداره العلة، ولأنه لا تعقل في الشريعة علة حكم غير داخلة في عموم المصلحة[1].

(1) د. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1964، ص22 ـ 28، باختصار وتصرف.

اعتنى الفقهاء بالمصالح، وقسموها إلى مصلحة معتبرة وهي التي قام الدليل الشرعي المعين على رعايتها واعتبارها، ويجوز التعليل بها، وبناء الحكم عليها. ويدخل في هذا النوع جميع المصالح المشروعة لتحقيقها، كحفظ العقل الذي شرع الشارع لتحقيقه تحريم الخمر، وإيجاد الحدّ على شاربها، وحفظ المال الذي شرع الشارع لتحقيقه تحريم السرقة وقطع يد السارق[1].

وأهمية هذا النوع من المصالح أنها صالحة للاستخدام في وقتنا الحاضر وفي كل زمان ومكان. وبيان ذلك أن المجتهد إذا عرف أن حفظ العقل قام الدليل الشرعي على اعتباره، وهو تحريم الخمر وإيجاب الحد على شربها، فإذا عرف هذه المصلحة التي تحققت من هذا الحكم، ثم وجد شيئاً آخر لا يسمى خمراً ولكنه يفعل بالعقل ما تفعله الخمر كالمخدرات مثلاً فإنه لا يتردد على الحكم بتحريمها وإيقاع العقوبة الرادعة على مرتكبيها قياساً على الخمر، أخذاً من الدليل القائم على اعتداد الشارع بمصلحة حفظ العقل فَيُبْنَى عليها الحكم الملائم[2]. وهكذا في بقية الأحكام الأخرى التي تحفظ الدين، والنفس، والنسل والمال.

أمّا القسم الثاني من المصلحة فهي المصلحة الملغاة وهي ما علم مخالفته لمقتضى الدليل الشرعي وشهد الشارع ببطلانها، ومثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصحلة في إيجاب الصوم لينزجر به. ويرى «الغزالي» أن مثل هذه الفتوى باطلة ومخالفة لنصّ الكتاب بالمصلحة، لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرايع ونصوصها بسبب تغير الأحوال[3].

والقسم الثالث من المصلحة ما لم يشهد له الشارع بالبطلان وبالاعتبار، وهي التي سكت الشارع عنها ولم يرتِّب حكماً على وفقها أو خلافها، وهي المعروفة لدى الأصوليين بالمناسب المرسل أو المصالح المرسلة. وبالتالي فهي التي يحصل من ربط

---

(1) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص179..
(2) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، الجزء الأول، ص284.
(3) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ص285.

الحكم بها وبنائه عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الخلق، ولم يقم دليل معين يدل على اعتبارها أو إلغائها. وهذا النوع هو الذي قسّمه الأصوليون إلى مصالح ضرورية، ومصالح حاجية ومصالح تحسينية. فالمصالح الضرورية: هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. ومجموع الضرورات خمسة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال والعقل[1]. وقال عنها «الغزالي»: إنها أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوّت على الخلق دينهم. وقضاؤه بإيجاب القصاص إذْ بِه حفظ النفوس. وإيجاب حدّ الشرب إذْ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف. وإيجاب حدّ الزنا إذّ به حفظ النسل والأنساب. وإيجاب زجر الغصاب والسراق إذْ به تحصَّن الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها[2].

هكذا لو طبقنا هذا النوع من المصلحة في زماننا لاستطعنا أن نجد الكثير من الحلول للمشاكل التي تواجهنا. فكل ما يضر بالنفس أو العقل أو الدين أو النسل والمال نمتنع عنه، ونقرر الأحكام المناسبة إليها من حيث حفظها وردع المخالفين لها. وبذلك تصبح المصالح من الأدوات الأساسية لتطور الفقه الإسلامي وجعله مناسباً إلى إيجاد جميع الحلول التي تواجهنا مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة.

أمّا المصالح الحاجية: فهي تلك المصالح المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة[3]. فالرخص المخففة في العبادات كإفطار المسافر في نهار رمضان، وإباحة الصيد، والتمتع بما أحل من لذة المأكل والمشرب ونحوها في العادات، وإباحة السلم، والمزارعة والمساقاة ونحوها، وإباحة الطلاق دفعاً لضرر الزوجة الفاسدة في المعاملات. وتضمين الصنّاع، وضرب الديّة على العاقلة، والقسامة، ودرء الحدود بالشبهات ونحوها في باب العقوبات، كل ذلك مصالح حاجية

(1) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 8 ـ 10 باختصار.

(2) المستصفى، المرجع السابق، ص287 ـ 288.

(3) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ج2، ص10.

شرعت لدفع الحرج عن الناس، بالتيسير عليهم[1].

أمّا المصالح التحسينية: فهي ما لا يرجع فيها لا إلى الضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع التحسين والتزيين والتيسير ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، ومثالها في العبادات ستر العورات، وفي العادات تجنب الإسراف، وفي المعاملات الامتناع عن بيع النجاسات، وفي العقوبات منع المثلة والغدر وغيرها[2].

هكذا نجد أن المصالح المرسلة من العوامل الأساسية التي تؤدي إلى تطور الفقه واستمراريته ودليل على صلاحيته، فبموجبها نستطيع إقرار العديد من الأحكام التي لا نص يحكمها استناداً إليها كفرض الضرائب على الأغنياء، وتوزيعها على الفقراء، واستخدامها في تهيئة الجيوش وتسليحها. ومعاقبة الجاني بأخذ المال منه، إذا وقعت جنايته في ذلك المال نفسه أو في عرضه. وكجواز قتل أسرى المسلمين عند قتال الكفار إذ تترّسوا بهم ووضعوهم أمامهم إبان الزحف عليهم محافظة على مصلحة المسلمين والتقليل من القتل[3].

فالمصالح المرسلة تعتبر من أهم الأصول الشرعية، إذا أحسن تطبيقها والاجتهاد بموجبها، فعن طريقها تستطيع أداة التشريع ـ مهما كان نوعها ـ تشريع الأحكام والقوانين التي تحقق مصلحة الأمة وتلبي حاجاتها المتجددة إذا لم تجد لها دليلاً خاصّاً أو نصّاً صريحاً في القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس. وعن طريق المصلحة يمكننا فرض الضرائب على الأغنياء لتحقيق المصالح العامة. وعن طريقها نستطيع إسكان من لا مأوى له مع من له متسع من الدّار والسكن. وعن طريقها نستطيع أن نشرع للمجتمع كل ما يكفل حاجاته الضرورية والحاجية والتحسينية.

يذهب المفكر المغربي «علاّل الفاسي» إلى أن الشريعة الإسلامية لا تنفصل عن

---

(1) أ ـ المستصفى، المرجع السابق، الجزء الأول، ص298، وما بعدها.
ب ـ الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص10 ـ 13. باختصار.
ج ـ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، الجزء الرابع، ص215 ـ 217 وقد أشار باختصار شديد إلى أنواع المصالح، وأحال بالنسبة إلى تقسيمها إلى المعتبرة والملغاة إلى ما سبق أن بيّنه في المبحث الخاص بالقياس.

(2) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص11 ـ 12.

(3) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ج1، ص294.

الحياة الاجتماعية لأنها لا تنفصل عن المثال الأعلى الذي تضعه شريعة الإسلام للناس وهو تحقيق الإرادة الإلٰهية في عمارة الأرض وإقامة العدل بين أفرادها. والإسلام يشرك أبناءه في الاجتهاد في الدين والاستنباط من أصوله العامة. واضعاً بذلك الأسس الأولى لمشاركة الفرد في إنتاج القانون الذي يجب عليه أن يطيعه. ومع أن الوحي هو مصدر الشريعة الإسلامية، فإن هذه الشريعة لم تغفل الإفادة في تفاصيلها من أية قاعدة أو مادة فقهية أجنبية، أو حتى من أعراف البلاد التي دخلها الإسلام إذا كانت تندرج تحت أصل شرعي عام. وهذا يفسر كثيراً من التغاير الواقع في تطبيق الشريعة بحسب العصور والأزمنة، الأمر الذي يدل على أن أسلافنا اعتمدوا قبل كل شيء على أصول الفقه العامة والتي جمعت الملل والنحل عليها، ثم لم ينظروا إلى أقوال الفقهاء والأئمة إلاّ كمادة يستقى منها إلى جانب غيرها من المواد للاحتفاظ بالتقدمية الشرعية في البلاد. ولقد كان لهم في مادتي «الاستحسان» و«المصالح المرسلة» ما فسح لهم المجال الواسع في ميدان التطور الفقهي إلى حدٍّ يفوق كل الطاقات التي يملكها رجال القانون في الأمم الأخرى[1].

ونظراً لأهمية المصلحة في التشريع الإسلامي فقد ألَّف «الشاطبي» كتابه الشهير حولها والموسوم بـ «الموافقات» الذي رأى فيه أن الأدوات اللاّزم توفرها لدى المجتهد حتى يتمكن من استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية هي: حذق اللغة العربية ومعرفة مقاصد الشريعة الإسلامية التي تمثل مصالح الناس دنيا وآخرة. وبرهن «الشاطبي» بمهارة كيف أن الفقهاء اهتموا بالشرط الأول فأدرجوا في اللغة العربية ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر مما قرره أئمة اللغة حتى بلغوا فيه شأواً عظيماً. ولكنهم أهملوا الشرط الثاني إهمالاً تامّاً وهو النظر في مقاصد الشريعة، اللّهم إلاّ إشارات قليلة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشرع وبحسب الإفضاء إليها. ثم وَقَفَ علم أصول الفقه عن النمو قروناً عديدة حتى هيأ له الله «الشاطبي» في القرن الثامن الهجري فأكمل هذا العلم وطوره وأبان عن كيفية بناء الشريعة على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لبني البشر مهما بقيت الدنيا على وجه الحياة، لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة. وهكذا بين «الشاطبي» «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً». وفسّر هذه المصالح بأنها «ما

---

(1) علال الفاسي، النقد الذاتي، القاهرة، 1952، ص159.

يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق[1].

ثم تتوالى السنون والأعوام، ولا نجد أحداً من علماء المسلمين من يتحدث عن المصلحة حتى ظهور الشيخ «محمد الطاهر بن عاشور» شيخ جامع الزيتونة الذي ألّف كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية». وقد جاء في مقدمته أن السبب الذي دعاه إلى تأليف هذا الكتاب هو البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع، في قوانين المعاملات والآداب، التي يرى أنها جديرة بأن تخص باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما رعاه الشارع من تعاريف المصالح والمفاسد وتراجيحها، مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية، بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية، لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع[2].

وحاول الشيخ «الطاهر بن عاشور» أن يثبت بالدليل العلمي أهمية المصلحة في تطوير الفقه الإسلامي، وكيف يمكننا استنباط الأحكام الشرعية عن طريقها، وكيف يقرر أن شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان. لأن الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال، بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج، ولا مشقة، ولا عسر. وهكذا برهن هذا العالم الجليل على رعاية الشارع للمصلحة، وكونها أصلاً تشريعياً تبنى عليه الأحكام دون حاجة إلى نص، ولا إلى نظير قياس يقاس عليه[3].

نعم لقد اختلف فقهاء المسلمين منذ القدم في حجية المصالح المرسلة، فهم وإن اتفقوا على عدم اعتبار المصلحة المرسلة في العبادات على اختلاف أنواعها باعتبارها أموراً تعبدية لا مجال للرأي والعقل في تقديرها، ومعرفة أحكامها وإدراك معانيها التفصيلية. ولكنهم اختلفوا في العمل بالمصلحة في المعاملات حيث لا يوجد نصّ ولا إجماع ولا قياس. فقد روي عن الإمام أحمد فتاوى كثيرة بنيت على المصلحة وحدها، فقد أفتى بنفي أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم، ورأى تغليظ الحدّ على شارب الخمر في نهار رمضان، كما جوز صرف العطية عن بعض ولده إذا

(1) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص25.
(2) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، 1366 هجرية، ص 7 ـ 8.
(3) د. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص179.

كان فيه فسق أو بدعة، أو كان ينفق ما يأخذ على معصية الله أو يستعين بإنفاقه على هذه المعصية[1].

وقد اشتهر عن الإمام «مالك» القول بالمصالح المرسلة فقد ذهب ابن دقيق العيد المالكي في المصلحة إلى أن الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكنْ لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما[2].

قيل: إن الإمام «الشافعي» رفض الاستدلال بالمصلحة المرسلة رفضه للاستحسان. ولكن هذا الحكم قابل للنقاش. فهذا «القرافي» يرى أن جميع المذاهب الإسلامية تأخذ في فروعها بالمصالح المرسلة، وإن لم تسمها بأسمائها، فهو يقول بالمصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا يُعنَى بالمصلحة المرسلة إلاَّ ذلك. ومما يؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة عملوا أموراً، لمطلق المصلحة مثل جامع المصحف الكريم، وولاية العهد من أبي بكر لعمر، وترك الخلافة شورى بعد عمر، وتدوين الدواوين، واتخاذ السجن، وهذه الأوقاف التي بإزاء مسجد الرسول، والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه كما فعل عثمان رضي الله عنه[3].

يستنتج الشيخ محمد أبو زهرة من كلام «القرافي» أنه يشمل «الشافعي» أيضاً باعتباره دخل ضمن جميع المذاهب الإسلامية التي تأخذ بالمصلحة. ويضيف إلى ذلك موضحاً: إن أكثر كتب الأصول تحكي عن «الشافعي» الأخذ بالمصلحة المرسلة. كالأسنوي وابن الحاجب والآمدي وغيرهم. فهذه الكتب متظاهرة في النقل عن «الشافعي» أنه يأخذ بالمصالح المرسلة ولكنه يشترط المشابهة بينها وبين مصلحة معتبرة بإجماع أو نصّ فلا تكون مرسلة[4].

ذهب «نجم الدين الطوفي» من علماء الحنابلة إلى اعتبار المصالح المرسلة من أهم المصادر التشريعية في المعاملات والسياسات الدنيوية. لأن المقصود فيهما مصالح الناس من جلب المنافع لهم، ودفع المضار عنهم. ولكنه ذهب بعيداً إلى

---

(1) المصدر السابق، ص58.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص212.

(3) محمد أبو زهرة، الشافعي، المصدر السابق، ص336.

(4) المرجع السابق، ص338.

اعتبارها حتى قدّم العمل بها على العمل بمقتضى النص عند التعارض فتكون المصلحة المرسلة في هذه الحالة كالمخصص للنص.

يستند «الطوفي» في تقديم المصلحة على بقية المصادر الأخرى إلى الحديث النبوي: **«لا ضرر ولا ضرار»**. فبعد أن يفصل القول فيه وفي المصادر الأخرى يصل إلى نتيجة مفادها: وجوب اتباع مصلحة الناس في المعاملات، فإذا اتفقت معها الأدلة الأخرى على ذلك فلا كلام، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الضرورية، وهي قتل القاتل، وقطع يد السارق، وحد القاذف والزاني، وإن اختلفا وأمكن الجمع بينهما بحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام أو الأحوال مثلاً دون بعض، على ألاّ يكون فيه إخلال بالمصلحة ولا تلاعب ببعض الأدلة جمع بينهما. فإن تعذّر الجمع قُدِّمت المصلحة على غيرها، لأن قوله عليه السلام **«لا ضرر ولا ضرار»** خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلَّفين بإثبات الأحكام وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل[1].

هكذا نصل في خاتمة هذا الكلام إلى نتيجة مفادها أن المصالح المرسلة من العوامل الأساسية التي تؤدي إلى تطوير الفقه وتقدمه، لأن بإنكارها وعدم الأخذ بمقتضاها نكون قد حكمنا على التشريع بالجمود والتوقف عن مسايرة الأزمان والبيئات. وإن من ذهب إلى القول بأن كل جزئية من جزئيات مصالح الناس، في أي زمان وفي أي بيئة قد راعاها الشارع، وشرع بنصوصه ومبادئه العامة ما يشهد لها ويلائمها فقوله لا يؤيده الواقع، فإنه مما لا ريب فيه أن بعض المصالح التي تجدّ لا يظهر شاهد شرعي على اعتبارها ذاتها[2].

فإذا تركنا المصلحة المرسلة ووضعنا سد الذّرائع تحت مجهر البحث والنظر، رأيناه من المصادر التي تساهم في تطوير الفقه وتطوره. وآية ذلك أن هذا المصدر يكتسب أهميته من خلال إمكانية استنباط العديد من الأحكام الشرعية منه. فسدّ الذّرائع هو التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة[3]. وقد مثّل لها الإمام «الشاطبي» كمن عاقد

---

(1) د. مصطفى زيد؛ المصلحة في التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص131، باختصار وتصرف.

(2) عبد الوهاب خلاَّف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص88.

(3) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، الجزء الرابع، ص199.

البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة، فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتريَ البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن بشرط أن يظهر ذلك قصد في الناس بمقتضى العادة[1].

والمقصود بالكلام السابق طبقاً للغة زماننا أن الذَّرائع في لغة الأصوليين ما يكون طريقاً لمحرّم أو محلّل، فإنه يأخذ حكمه، فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح. والأصل في اعتبار الذَّرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال فيأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده، فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب، وإن كان لا يؤدي إلاَّ إلى شرّ فهو منهي عنه[2].

تعتبر غالبية المدارس الفقهية «سد الذَّرائع» من مصادر الفقه الإسلامي خاصة المالكية والحنابلة، وقال «الشاطبي»: إن الإمام «الشافعي» أسقط حكم الذَّرائع ولكنه اعتبر المآل أيضاً[3]. وهذا الاستثناء يدل على أن «الشافعي» يأخذ بسد الذَّرائع وإن كان لا يطلق عليه نفس الاصطلاح، ما دام اعتبر المآل في الأفعال والتي تبدو المصلحة في ظاهرها جليّة واضحة.

وعن طريق سدّ الذَّرائع اتفقت المذاهب الفقهية على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سبّ الأصنام حيث يكون سبباً في سبّ الله وأشباه ذلك من المسائل التي اتفق «مالك» مع «الشافعي» على منع التوسل فيها.

وقد وردت في السنة تطبيقات كثيرة لسدّ الذَّرائع منها: كفّ النبي عن قتل المنافقين مع ظهورهم ومحاولتهم فتنة المسلمين، لأن قتلهم ذريعة لأن يقال: إن الرسول يقتل أصحابه فيطمع الكافرون في المؤمنين. ومنه نهي الرسول الدائن عن أخذ

---

(1) الشاطبي، المرجع السابق، ص200.

(2) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق، ص288.

(3) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ج4، ص200.

هدية من المدين لئلا يؤديَ ذلك إلى الربا، واتخاذ الهدايا بدل الفوائد. ومنها: الامتناع عن تطبيق الحدود إبَّان الغزو حتى لا يلتحق من يطبَّق عليه الحد بالأعداء. ومنها: توريث الصحابة المطلقة ثلاثاً طلاقاً بائناً في مرض الموت لكيلا يكون ذلك الطلاق ذريعة للحرمان من الميراث. ومنها: نهي الرسول عن الاحتكار الذي يؤدي إلى التضييق على الناس وارتفاع أثمان السلع. ومنها: نهي الرسول الإنسان عن صدقته ولو وجدها تباع في الأسواق سدًّا لذريعة العود فيما خرج عنه لله ولو بِعَوْضٍ[1].

ولو طبقنا مبادىء سد الذرائع في عصرنا لتمكنا من إيجاد العديد من الحلول الحقيقية لبعض الحوادث والنوازل التي تجابهنا. فهي كالمصلحة من حيث أهميتها في تطوير الفقه وإخراجه من الجمود الذي تمكّن منه. وقد طبق هذا المصدر في الحقب التاريخية الإسلامية المختلفة، وعالج به الفقهاء العديد من المشاكل والقضايا التي واجهتهم. كجواز الفقهاء دفع مال فداء لأسرى المسلمين وإن كان يؤدي ذلك إلى تقوية العدو. ولكنه أجيز لأنه يتحقق من ورائه حرية طائفة من المسلمين[2].

وبموجب سد الذَّرائع حرمت الخلوة مع امرأة أجنبية لتفادي اقتراف فعل محرم معها، أو لسدّ ذريعة من يحاول النيل من سمعة المرأة، أو سمعة الرجل والمرأة على حدٍّ سواء.

وبموجب سدّ الذرائع فإن القرآن قد حرّم مزاولة التجارة إبَّان صلاة الجمعة حتى لا تُشغِل التجارة الناس عن صلاة الجمعة. وإن قيل: إن هذا التحريم ناجم عن نصّ قرآني صريح ولكنه قد انبنى على سدّ الذرائع.

وبموجب سدّ الذرائع أورد «البخاري» الحديث النبوي الشريف **«من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه»**. قيل: كيف ذلك يا رسول الله؟. قال: **«يسبّ الرجل أبا الرجل فيسب أباه وأمه»**[3].

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، المرجع السابق، ص120 ـ 140. وقد مثل ابن القيم لسد الذرائع بتسعة وتسعين مثالاً.

(2) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق، ص293.

(3) Dibani Abdel Majid, Principe de cinsidération d'utilite dans la législation Islamique, Thése de Doctorat, Université de Paris I. pp.138 - 139.

هكذا نتمكن بموجب هذا المصدر التشريعي الهام في الوقت الحاضر من إيجاد العديد من الحلول للمشاكل التي تواجهنا وهو الأمر الذي نستطيع البرهنة من خلاله على صلاحية الشريعة الإسلامية وإمكانية تطبيقها في كل زمان ومكان.

فلو تركنا سدَّ الذرائع ودرسنا العرف لوجدناه من أهم المصادر التي تساهم مساهمة فعالة في تطوير الفقه الإسلامي وصيرورته صالحاً للتطبيق في كل العهود.

يعتبر العرف المصدر الأساسي والوحيد للتشريع في الأزمنة القديمة. ولا يزال إلى الآن يلعب هذا الدور الهام باعتباره مصدراً للقانون في المجتمعات الحديثة. لأنه يعبر عن الضمير الجماعي للشعوب والأمم ويكتسب قوته الإلزامية على هذا الأساس. فهو أحد المصادر الطبيعية لشريعة المجتمع، وهو أداة الجماعة التي تقرر به سلوكاً معيناً، وترتضيه لنفسها وتفرضه ضمناً على أعضائها[1].

يرى فقهاء الشريعة الإسلامية أن العرف هو المصدر التشريعي الأساسي لكثير من الأحكام العملية بين الناس، وله سلطان واسع المدى في توليد الأحكام وتجديدها، وتعديلها وتحديدها، وإطلاقها وتقييدها[2].

فالعرف تولِّده الحاجات المتجددة المتطورة، ثم يكون نظاماً قانونياً يتعامل بموجبه الناس فيما بينهم، ويرسم معانيَ كلامهم ومراميه، ويبين الحقوق والالتزامات، وقلما وجد باب من أبواب الفقه لا يكون للعرف مدخل في أحكامه، ويشمل حتى أبواب الجرائم والعقوبات، وقد أطلق عليه الإمام «الغزالي» مصطلح «العادة»[3].

أمَّا بالنسبة إلى مكانة العرف في التشريعات الحديثة، فإنه لا يزال يعتبر مصدراً رسميّاً للقانون في جميع البلدان، بالرغم من اختلافها من حيث منزلته بالنسبة إلى مصادر تشريعاتها، فبعضهم يسوي بين العرف والتشريع ويجعلهما متساويين في القوة، وبعضهم الآخر يعتبر العرف دون التشريع منزلة وهذا هو الرأي الذي يأخذ به التشريع

---

(1) عبد الحميد محمد الحفناوي، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، 1977، ص39، بدون مطبعة.

(2) أ ـ مصطفى أحمد الزرقاء، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، الجزء الثاني، الطبعة السابعة، مطبعة جامعة دمشق، 1964، ص847.

(3) أ ـ مصطفى أحمد الزرقاء، المرجع السابق، ص847.
ب ـ الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، الجزء الأول، ص177، وما بعدها.

المدني الليبي الذي يتقهقر فيه العرف من المرتبة الأولى إلى المرتبة الثالثة آتياً بعد التشريع ومبادىء الشريعة الإسلامية[1].

قسّم الأصوليون العرف إلى قسمين أحدهما عملي: ويطلق عليه «العادة». كتعارف الناس على البيع من غير النطق بصيغ وألفاظ معينة. وتعارفهم على تقسيم المهر إلى مقدم ومؤخر، وتعارفهم على تعجيل الأجرة قبل استيفاء المنفعة[2]. ويطلق الأستاذ «عبد الوهاب خلاّف» على هذا النوع من الأعراف بالصحيح، تمييزاً له عن العرف الفاسد الذي يخالف الشرع كأن يحل محرماً أو يبطل واجباً، كالتعارف على أكل الربا وإبرام عقود المقامرة والغرر وما شابه ذلك[3].

والقسم الثاني من العرف ما يطلق عليه «بالعرف القولي»: سواء أكان عاماً أو خاصاً، وهو اتفاق أهل العرف العام أو الخاص على أنه يراد من اللفظ مفرداً أو مركباً غير معناه الأصلي لغة بحيث إذا أطلق انصرف إلى المعنى العرفي بمجرد سماعه دونما حاجة إلى قرينة[4].

وللعرف أهمية كبيرة كمصدر تشريعي هام، وبه يتمكن المجتهد من استنباط العديد من الأحكام الشرعية العملية. وهو يساير المجتمعات في تطورها ونموها لأنه المعبر عن إرادتها الجماعية الضمنية. فكثيراً ما يتعارف الناس على العادات التجارية، والخطط السياسية، والأنظمة القانونية والاجتماعية التي تتطلبها حاجاتهم وتستند إليها مصالحهم، لأن المقصود من التشريع إصلاح الناس وإقامة العدل بينهم ورفع الحرج والضيق عنهم، فإذا لم يراع في تشريع الأحكام ما اعتاده الناس وما عرفه أهل العقول الرشيدة والطباع السليمة وقع الناس في الضيق والحرج، وصارت الشريعة مجافية للغرض الذي بنيت عليه[5].

---

(1) د. ساسي سالم الحاج، شريعة المجتمع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، الطبعة الأولى 1987، ص30.

(2) أ ـ زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص181.
ب ـ عمر عبد الله، سُلَّمُ الوصول إلى علم الأصول، المرجع السابق، ص241.

(3) عبد الوهاب خلاَّف، أصول الفقه، المرجع السابق، ص89.

(4) عمر عبد الله، سُلَّمُ الوصول إلى علم الأصول، المرجع السابق، ص241.

(5) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص182.

هكذا فالعرف مصدر خصب للفقه الإسلامي، يتطور بموجبه نتيجة تغير الأعراف والعادات، فيؤدي الأمر إلى أن يخالف العرف اللاحق العرف السابق. فتتجرد الأحكام لمسايرة المستجدات الحديثة المتطورة دوماً إلى الأفضل والأمام.

وَمَن اسْتَقرأ أقوال الفقهاء القدامى والمحدثين، وتتبع الفروع الفقهية وجد كثيراً من الشواهد والعادات الدالة على مراعاة فقهاء الشريعة في كثير من الأحكام الفقهية عرف الناس وعاداتهم. ومن هنا كان ورود تلك المقولات الفقهية الشهيرة مثل: «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً» و«المشروط عرفاً كالمشروط شرعاً». «والعادة محكمة». و«الثابت بالعرف كالثابت بالنص». و«التعيّن بالعرف كالتعيّن بالنص». وتدل هذه المقولات والعبارات على أن الفقهاء والقضاة والمفتين يرجعون إلى العرف لمعرفة الأحكام الشرعية وتطبيقها على الوقائع والجزئيات، حيث لا يوجد نص صريح ينظمها.

يلعب العرف في العصر الحاضر دوراً كبيراً كمصدر من مصادر التشريع، لا غنى للبشرية عنه مهما اخترعت من مصادر قانونية مختلفة. وتنبع أهميته من كونه المعبر الفعلي والصحيح عن إرادة الجماعة، وبفضله تستقر المعاملات بين الناس وتتخذ صفة الديمومة والثبات، ويتفق مع الحاجات العملية للمجتمع لأنه يستند إلى ما يتفق الناس عليه في أحوالهم الاقتصادية والاجتماعية[1].

والعرف حالة كونه منبثقاً عن حياة الجماعة وعن رغباتها، فهو يلائم ظروف معيشتها ويتطور معها أو كما يقول «اهرنج Ihring» يكوّن مع الحياة وحدة يتغير بتغيرها ويزول بزوالها»[2].

فالعرف باعتباره المصدر الشعبي الأصيل الذي يتصل اتصالاً مباشراً بالجماعة، ويعتبر وسيلتها النظرية لتنظيم تفاصيل المعاملات، كان وسيظل مصدراً خصباً لا يقف أثره في حدود القوانين المنظمة للمعاملات فحسب، ولكن يمتد أثره إلى جميع فروع القوانين الأخرى خاصة القانون الدستوري والقانون الدولي العام. فالعرف مصدر أساسي للقانون الدستوري لأنه يستمد قوته من إرادة الدولة، وينطوي على الصفة

---

(1) السنهوري وأبو ستيت، أصول الفقه، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1940، ص88.

(2) د. عبد الفتاح عبد الباقي، نظرية القانون، الطبعة الرابعة، دار الكتاب العربي، 1965، ص154.

القانونية الآمرة أي أنه يتوفر على العنصر الشكلي للقانون[1].

والعرف باعتباره المعبّر عن ضمير الأمة وسيادتها طالما كان للأمة سيادة، فيكون هو الأداة التي تعبر به الأمة عن نفسها، وفي هذا تتجلى سيادة الأمة ويكون العرف تبعاً لذلك أقوى من القانون المكتوب لأنه يصدر عنها مباشرة[2].

تكمن أهمية العرف في العصر الحاضر وتتجلى بوضوح في القانون الدولي العام، لأنه والمعاهدات يعتبران المصدرين الأصليين له. ومع ذلك فإن العرف يتقدم المعاهدات لأنه ملزم للمجموعة الدولية بأكملها، ولأنه تعبير تلقائي عن ضرورات الحياة الاجتماعية إضافة إلى امتيازه بالمرونة وقابليته للتطور المستمر، الأمر الذي يمكّن القاعدة العرفية من مسايرة الزمن ويوثّق الصلة بين العرف وحقائق الحياة الدولية[3].

هكذا كان العرف أهم مصادر شريعة المجتمع في المجتمعات القديمة، ولا يزال يتمتع بهذه المزية في المجتمعات الحديثة، وبالرغم من غلبة التشريع عليه في العصر الحاضر، فإن هذا المصدر الأخير لا يعبر بصورة صحيحة عن الإرادة الشعبية الحقيقية لأنه عادة ما يخضع إلى إرادة الحاكم الفرد أو هيئة أو مؤسسة فيجانب الصواب، ويحقق أهداف الحاكم أو تلك الهيئات، فلا يلبي رغبات الشعب، ولا يعكس آماله وآلامه خلافاً للعرف باعتباره المعبر الفعلي عن ضمير الشعب وإرادته الحقة فيكون أهم المصادر التشريعية في العصر الحديث[4].

والعرف ـ طبقاً لما أسلفنا بيانه ـ من المصادر الخصبة في التشريع والقضاء والفتوى، وفي اعتبار الشريعة والفقهاء له على هذا الوجه دليل على خصوبة الفقه الإسلامي وفتوته، وإمكانية تطوره وجدارته للحكم بين الناس في أي زمان كانوا وفي أي مكان وجدوا لأنه يعطي للفقه تلك القوة التجديدية النامية المتطورة فيجابه جميع المشاكل المستجدة ويتلمس لها الحلول مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة.

---

(1) د. ساسي سالم الحاج، شريعة المجتمع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، المرجع السابق، ص33.

(2) المرجع السابق، ص35.

(3) د. عبد الحسين القطيفي، مذكرات في القانون الدولي العام، مطبوعة على الآلة الكاتبة، 1965م، ص99.

(4) د. ساسي سالم الحاج، شريعة المجتمع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، المرجع السابق، ص36 و37.

هكذا عرضنا بعض مصادر الفقه الإسلامي وأثبتنا أهميتها بالنسبة إلى تطور الفقه وتجديده وصيرورته صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان. وصرفنا النظر عن الاستحسان لأننا تعرضنا له في مبحث سابق. ولم نتعرض لشرع مَنْ قبلنا، وقول الصحابي والاستصحاب. فالأول لا يساهم في تطوير الفقه ولا يجدد أحكامه ولم يكن النبي متعبداً بأية شريعة من الشرائع الأخرى. وقول الصحابي لا يُسْتَنَد إليه في تجديد الأحكام الفقهية لأنه تطبيق لما قاله الصحابة وعملوا به، فهو مصدر تاريخي للتشريع أكثر من كونه مصدراً تجديديّاً. والاستصحاب لا يثبت هو الآخر حكماً جديداً، ولكن يستمر به الحكم الثابت بدليله الدّالّ عليه كالإباحة الأصلية أو العدم الأصلي أو حكم الشرع بشيء بناء على وجود سببه. ولكنه بالرغم من ذلك فهو يساعد الفقهاء ويخلصهم من مواقف صعبة يتعرضون لها في فتاويهم وأقضيتهم زيادة على ما فيه من الدلالة على سماحة الإسلام، وأنه دين الفطرة الذي لا يشعر المستظلون بلوائه بحرج فيما شرع لهم من أحكام.

ولا يقتصر على أصول الفقه في تطوير الفقه الإسلامي على معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية التي تعرضنا لها إطناباً وإيجازاً حسب الأحوال. ولكن على الأصولي الذي يبغي استنباط هذه الأحكام من أدلتها أن يحسن فهم النصوص وتفسيرها، وهو أهم جزء في علم الأصول لأنه هو الجزء المنهجي الذي به يتم استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. ومن هنا اتجه الأصوليون إلى تحليل الألفاظ والمعاني والعلل. فقد قسموا الألفاظ باعتبار استعمال اللفظ في المعنى إلى حقيقة ومجاز وصريح وكناية. وقسموا الألفاظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم وخفي ومشكل ومجمل ومتشابه. وأخيراً قسموا الألفاظ باعتبار دلالة اللفظ على المعنى وطرق الوقوف على مراد المتكلم منه، إلى عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء[1].

أسهب «الأصوليون» في هذه التقسيمات وبيان الألفاظ ودلالتها وكيفية استنباط الأحكام عن طريقها. وهذه الأدوات لا تزال صالحة إلى وقتنا الحاضر لإيجاد العديد من الحلول للمشاكل والحوادث الطارئة في زماننا.

---

(1) أ ـ زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص276.
ب ـ د. حسن حنفي، دراسات إسلامية، المرجع السابق، مقال «علم أصول الفقه»، ص66 ـ 71.

لم يقتصر الأصوليون على بيان الأدلة التي تستنبط منها الأحكام الشرعية، ولا على الأدوات اللفظية التي تستخدم لذلك الاستنباط. ولكنهم اهتموا أيضاً بـ«الأحكام الشرعية» فقسموها إلى: الحاكم وهو الشارع، والمحكوم عليه وهو المكلَّف، والمحكوم فيه وهو الفعل، ونفس الحكم وهو الأمر والنهي. وقد استمر العمل بهذا التقسيم حتى جاء الشاطبي ففصّل في الأحكام الشرعية وجعلها أكثر من نصف العلم في كتابه «الموافقات». وقسم هذه الأحكام الشرعية إلى: الأحكام والمقاصد. وقسم الأحكام إلى: أحكام التكليف، وأحكام الوضع. كما قسم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلَّف. وهكذا تصبح أحكام التكليف هي أفعال الإنسان في العالم طبقاً لمستويات الفعل وطاقات الإنسان وقدرته على التمثل والمقاومة والتضحية. في حين أن أحكام الوضع هي الأحكام الموضوعة في العالم قبل أن يتمثلها إنسان، والتي ترتكز على أسس موضوعية. أما مقاصد الشارع فتعني الوحي باعتباره قصداً إلٰهيّاً يتجه إلى الإنسان ويقوم على أسس وضعية وهو الدفاع عن المصالح العامة. ثم يتحول هذا القصد العام الشامل إلى قصد إنساني في مقاصد المكلف ويصبح النية على الفعل والباعث على السلوك[1].

ونحن لا نود في هذا السياق التعرض بالتفصيل للأحكام الشرعية لأنها مبثوثة في كتب الأصول المختلفة، ولأننا أشرنا إليها في مقدمة هذا المطلب، ولأن هدفنا بيان وأهمية علم أصول الفقه في تطوير الفقه وتجديد أحكامه، وتحريكه من جموده ليساير المستجدات والنوازل مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة.

نعم لا يزال علم أصول الفقه صالحاً لتطوير وتجديد الفقه الإسلامي بما يقدم من مناهج علمية صارمة تساعد المجتهد على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بعد أن يتقن الأدوات اللغوية التي تساعده على فهم النصوص ليتمكن بها من استنباط الأحكام الشرعية المستجدة على مر العصور.

ولكن أدوات تطوير وتجديد الفقه الإسلامي لا تكمن في علم أصول الفقه فحسب وإنما تمتد كذلك إلى القواعد الفقهية باعتبارها قواعد كلية تنطبق على جميع جزئياتها. وهذه القواعد تمكن الفقه من التطور والتجديد والخروج به من الجمود الذي

---

(1) د. حسن حنفي، المرجع السابق، ص77.

اعتراه في عصر التقليد فما أهميتها الحقيقية في تطوير الفقه الإسلامي؟ هذا ما سنعالجه في المطلب القادم.

المطلب الثاني

القواعد الفقهية ودورها في تطوير الفقه الإسلامي

عرّف الفقهاء «القواعد الفقهية» بأنها أحكام كلية تنطبق على جميع جزئياتها أو على أكثرها، ويمكن بواسطتها معرفة أحكام الكثير من الجزئيات التي يندرج موضوعها تحت موضوع هذه القواعد[1].

تكمن أهمية القواعد الفقهية في أنها تضبط وتربط الكثير من الفروع الجزئية المختلفة برباط واحد تشترك فيه جميعاً. وبذلك يسهل على الدارس الإحاطة بأحكام الجزئيات الكثيرة وتكوين الملكة الفقهية لديه. ولكن أهميتها الحقيقية تكمن في تقديم المنهج القياسي العام الذي يساعد على حلّ القضايا والفروع الجزئية فيتعرف بها إلى أحكام هذه القضايا والفروع بتطبيقها عليها وإعطائها حكم هذه القواعد. وفي ذلك يقول «القرافي»: «إن الشريعة المحمدية اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدهما المسمى بأصول الفقه وهو في غالب أمره ليس فيه إلاّ قواعد الأحكام الناشئة من الألفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب، والنهي للتحريم... والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى ولم يذكر فيها شيء من أصول الفقه.. وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبالإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف. ومن جعل

---

(1) أ ـ ابن نجيم، الأشباه والنظائر وشرحه للعمري، ص22، ذكره عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص90.
ب ـ منير القاضي، شرح مجلة الأحكام العدلية، ج1، ص53.
ج ـ محمد شفيق العاني، الفقه الإسلامي ومشروع القانون المدني المقرَّر في البلاد العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 1965، ص104.
د ـ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص5، ذكره صبحي محمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص266.

يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات، لاندراجها في الكليات واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب»[1].

نستنتج من قول «القرافي» الآنف ذكره اختلاف القواعد الفقهية عن أصول الفقه والمهمة التي تؤديها هذه القواعد في تطوير الفقه الإسلامي وتنميته. فعلم أصول الفقه يضع المناهج العلمية ويبيّن المسالك التي يلتزم بها الفقيه ويتبعها لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، بينما تؤلِّف القواعد الفقهية المبادىء العامة في الفقه الإسلامي التي تتضمن أحكاماً شرعية عامة تنطبق على الوقائع والحوادث التي تدخل تحت موضوعها[2]. وبعبارة أخرى فهي ثمرة للأحكام الفقهية الجزئية المتفرقة، فيجتهد فيها فقيه مستوعب للمسائل، فيربط بين هذه الجزئيات المتفرقة برباط هو القاعدة التي يحكمها أو النظرية التي تجمعها[3].

والمتتبع لتاريخ التشريع الإسلامي وتطوره يلاحظ أن رسول الله كان أول من نطق بالقواعد الفقهية التي جاءت على لسانه الفصيح على هيئة أحاديث نبوية كقوله عليه السلام: «**الخراج بالضمان**». وقوله: «**لا ضرر ولا ضرار**» وقوله: «**طالب الولاية لا يولّى**» وغيرها من الأحاديث التي تحولت إلى قواعد فقهية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

ثم تطورت القواعد الفقهية وتبلورت رويداً رويداً حتى وصلت إلى الصورة الدقيقة الرائعة التي هي عليها الآن من حيث صياغتها الدقيقة، وأسلوبها الرصين، وعباراتها البليغة وتركيبها المحكم. وقد اهتم فقهاء الحنفية بهذه القواعد وصاغوها صياغة «قانونية» دقيقة حتى إن بعضاً منهم رد مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة. كما إن بعض فقهاء الشافعية رد جميع مذهب «الشافعي» إلى أربع قواعد هي: اليقين لا يزول إلا بالشك، والمشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، وأخيراً العادة محكَّمة. وذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى إرجاع الفقه كله إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد بل قد يرجع الكل إلى اعتبار المصالح لأن درء المفاسد من جملتها[4].

---

(1) القرافي، الفروق، طبعة الحلبي، الجزء الأول، مقدمة الكتاب.

(2) مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، المرجع السابق، ص633.

(3) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق، ص10.

(4) السيوطي، الأشباه والنظائر، ذكره محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص105.

ومن أشهر المصنفين في القواعد الفقهية أبو طاهر الدباس من فقهاء القرن الثالث والرابع الهجري وقد جمع منها سبع عشرة قاعدة. ثم سافر إليه أبو سعيد الهروي الشافعي فنقل عنه بعض هذه القواعد. ثم جمع أبو الحسن الكرخي سبعاً وثلاثين قاعدة. ثم جاء بعد ذلك أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي فوضع كتابه «تأسيس النظر» وكان هذا الفقيه مضرب المثل في الاحتجاج الفقهي وهو أول من وضع علم الخلاف بين الفقهاء. ثم جاء الإمام «نجم الدين عمر النسفي» فشرح رسالة «الكرخي» المتقدمة واقتصر شرحه على ذكر الأمثلة والشواهد. ثم جاء زين العابدين إبراهيم بن نجيم المصري فجمع في كتابه «الأشباه والنظائر» خمساً وعشرين قاعدة. ثم ظهرت مجلة الأحكام العدلية متضمنة عدة قواعد فقهية بلغت تسعاً وتسعين قاعدة. وأشهر من ألَّف في هذه القواعد «السيوطي» في كتابه «الأشباه والنظائر» وعز الدين بن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام». وهذا الكتاب وإن تضمن قواعد فقهية كثيرة إلاَّ أنه اشتمل على تقسيمات وضوابط أساسية في موضوعات فقهية كبرى، فنراه يضع الموضوع الفقهي عنواناً في رأس الفصل، ثم يقسم الأحكام المتعلقة به، ويفصلها تفصيلاً فيه كثير من بيان حكمة التشريع. وقد ألَّف في هذا الموضوع مؤلفون وفقهاء آخرون مشهورون كالقرافي عبد الرحمن بن رجب، والتاج السبكي الشافعي، ومحمد أبو سعيد الخادمي وأمثالهم[1].

ومما يلاحظ على القواعد الفقهية أنها أكبر دليل على بطلان ما ذهب إليه بعض المستشرقين وبعض الكتاب المسلمين من أن الفقه الإسلامي عبارة عن حلول جزئية لمسائل فردية وأنه لا يقوم على قواعد تحكمه، ليصلوا بذلك إلى عدم صلاحيته أساساً. وهكذا يبين من هذه القواعد الفقهية ـ والتي يطلق عليها أحياناً القواعد الكلية ـ من قيام الفقه الإسلامي عليها لإيجاد حلول للعديد من القضايا التي تعتبر جزئيات منها، هذه الجزئيات التي لا يستطيع الباحث حصرها ولكنه يستطيع إيجاد الحلول الكفيلة لها، وذلك بإرجاعها إلى القواعد الكلية التي تندرج تحتها فيجد لكل مشكلة جزئية حلها المناسب لها.

---

(1) أ ـ د. عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص314 ـ 316.
ب ـ محمد شفيق العاني، الفقه الإسلامي... المرجع السابق، ص014 ـ 107.
ج ـ صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص264 ـ 266.
د ـ الشيخ عبد العال عطوة، مدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص115 ـ 118.

ولا يقدح في القواعد الفقهية «الكلية» من أنها ليست إلاَّ مبادىء عامة جامعة لأكثر الجزئيات، ومبنية على أساس الأغلبية. وقد أوضحت مجلة الأحكام العدلية ذلك عندما نصت في الفقرة الأخيرة من المادة الأولى منها: «إن المحققين من الفقهاء قد أرجعوا المسائل الفقهية إلى قواعد كلية، كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة. وتلك القواعد مسلّمة ومعتبرة في كتب الفقه. تتخذ أدلة لإثبات المسائل. وتفهمها في بادىء الأمر بموجب الاستئناس بالمسائل، ويكون وسيلة لتقررها في الأذهان، فلذا جمعوا تسعاً وتسعين قاعدة فقهية. وإن بعض هذه القواعد، يوجد من مشتملاته بعض المستثنيات، ولكن لا تحتل كليها وعمومها من حيث المجموع، كما أن بعضها يخصص ويقيد بعضاً آخر»[1].

فهذه المادة تنص على وجود بعض المستثنيات، وإن القواعد الفقهية مبنية على أساس الأغلبية ولكن وجود مثل هذه المستثنيات والتقييدات لا يغير صفة العموم لهذه القواعد.

ولعل السبب في وجود مثل تلك الاستثناءات والتقييدات الواردة في القواعد الفقهية يعود إلى اختلاف مصدرها وتباين النصوص المشتقة منها. فبعض هذه القواعد قد تكون نصوصاً قائمة بذاتها، ولا تختلف في ألفاظها عن اللفظ الذي ورد به النص مثل «لا ضرر ولا ضرار». و«الخراج بالضمان» وغيرها.

قد تكون النصوص دالة على هذه القواعد بصيغة من صيغ العموم أو بطريق القياس عليها مثل حل كل طيّب وحرمة كل خبيث فقد دل عليهما قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ ومثال الثاني مراعاة توثيق كل ما يخشى جحده من عقود وتصرفات قياساً على توثيق الدين الوارد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾[2].

وقد تكون القواعد الكلية مستنبطة من نصوص الكتاب والسنة بطريق من طرق الاستنباط بعد عرض النصوص خاصها وعامها مطلقها ومقيدها، ناسخها ومنسوخها، وفي هذه الحالة قد تكون القاعدة مستنبطة من نصّ واحد، وقد تكون مستنبطة من أكثر

(1) الفقرة الأخيرة من المادة الأولى من مجلة الأحكام العدلية.

(2) سورة البقرة، الآية: 282.

من نص. وهذه الأمور مجتمعة تؤدي إلى ورود بعض الاستثناءات والتقييدات على القواعد الفقهية[1].

وهكذا فإن كون هذه القواعد أغلبية وكونها ترد عليها بعض الاستثناءات والتقييدات لا ينقص من قيمتها ولا يقلل من الاعتماد عليها في تعرف أحكام الجزئيات منها، لأن الجزئيات التي خرجت من حكمها قد استثنيت بدليل من الأدلة الشرعية أو بقاعدة أخرى من القواعد العامة، لحكمة اقتضت هذا الاستثناء، كتحقيق قدر أكبر من العدالة، أو تحقيق المصلحة، أو رفع الحرج، أو ما شابه ذلك[2].

وخلاصة القول: إن القاعدة ـ بصورة عامة ـ عند الفقهاء يقصد بها الحكم الغالب الذي ينطبق على معظم الجزئيات، وهي ضوابط فقهية تراعى عند تخريج الأحكام الفقهية، وهي أغلبية وغير مضطردة حتى قال عنها القرافي: «من المعلوم أن أكثر قواعد الفقه أغلبية»[3].

ونحن لا يهمنا في هذا السياق دراسة القواعد الفقهية بصورة مطولة ومسهبة فهذا ليس هدفنا، ولكن غرضنا تقديم أمثلة ونماذج منها حتى يمكننا عن طريقها البرهنة على أنها تساعد في تطوير الفقه الإسلامي ونموه وتقدم حلولاً لمشاكل عديدة عن طريق تفريع الجزئيات منها، ونحكم من خلالها على الفقه الإسلامي بالصلاحية والاستمرارية وقدرته على مواجهة الحوادث والطوارىء المستجدة مهما تغيرت الظروف والأزمنة والأمكنة والبيئات. وهكذا فإننا سنقتصر على ذكر بعض القواعد الفقهية الأساسية وما يتفرع منها دون الإحاطة بأغلبها حتى نبرهن على صحة افتراضاتنا.

لو أخذنا قاعدة «الأمور بمقاصدها» لوجدنا أنها تعود في أصل وجودها إلى الحديث الشريف «**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى...**»[4]. والمراد بهذه القاعدة أن الأحكام الشرعية في أمور الناس تتكيف حسب قصدهم من إجرائها، فقد

---

(1) الشيخ عبد العال عطوة، مدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 112 ـ 113.

(2) أ ـ صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، المرجع السابق، ص267.

ب ـ الشيخ عبد العال عطوة، مدخل لدراسة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص113.

(3) القرافي، تهذيب الفروق، ج1، ص36، ذكره عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص314.

(4) النووي، رياض الصالحين، ص12 و13، ذكره عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص91.

يعمل الإنسان عملاً بقصد معين فيترتب على عمله حكم، ثم قد يعمل مثله بقصد آخر فيترتب على عمله حكم آخر[1]. وهكذا فإن الفعل يرجع حكمه إلى المقصود منه طبقاً للحديث الشريف الآنف بيانه. ولذا ارتبطت الأفعال بالمقاصد. وقد وردت هذه القاعدة في المادة الثانية من مجلة الأحكام العدلية وتعني بها أن الحكم الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر. وقد مثلت لها المجلة بمثال «اللقطة» فإذا أخذها شخص بنيّة ردها حلّ له ذلك، وإذا أخذها بقصد الاحتفاظ بها لنفسه عُدَّ غاصباً. ومثال آخر يوضح هذه القاعدة فمن قتل غيره بلا مسوغ مشروع إذا كان قاصداً مثله فإنه يجب عليه القصاص، وإذا حدث القتل بدون قصد فإنما عليه الدية دون القصاص[2]. وهكذا نتمكن ـ من خلال هذه القواعد ـ من استنباط العديد من الحلول الجزئية المندرجة تحتها.

ولو فحصنا القاعدة القائلة: «الأصل بقاء ما كان على ما كان». لوجدنا أن معنى هذه القاعدة يتحدد في أن الشك الطارىء لا يغير حكم اليقين السابق، فإذا كان ثبوت شيء متيقناً لا يحكم بزواله بمجرد طور، الشك بزواله، إلاَّ إذا قام الدليل على عكس ذلك. فلو قال شخص أظن أني مدين بعشرة دنانير لا يعتبر هذا إقراراً بالدين لأن براءة الذمة هي المتيقنة.

ويتفرع عن هذه القاعدة الفقهية قواعد أخرى فرعية مثل: «الأصل بقاء ما كان على ما كان»، وما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه. والأصل في الأمور العارضة العدم. والأصل براءة الذمة، والأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته. ولا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح. ولا ينسب إلى ساكت قول ولكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان. ولا عبرة بالتوهم. ولا حجية مع الاحتمال الناشئ عن دليل. ولا عبرة بالظن البين خطؤه[3]. وهكذا تسمح لنا هذه القواعد بتفريع العديد من الحلول الجزئية المنطوية تحتها.

---

(1) منير القاضي، شرح المجلة، ص54.

(2) أ ـ الشيخ عبد العال عطوة، المرجع السابق، ص119.
ب ـ صبحي محمصاني، المرجع السابق، ص180.
ج ـ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص91.

(3) أ ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص320 ـ 326.
ب ـ أحمد فهمي أبو سنّة، المرجع السابق، مذكرات مطبوعة على الآلة الكاتبة، ص57 ـ 60.

لو تناولنا القاعدة الفقهية المستمدة من الحديث الشريف «**لا ضرر ولا ضرار**» لوجدنا أن هذه القاعدة تتضمن حكمين؛ الأول: لا يجوز الإضرار ابتداء لأن ذلك محرم في جميع الشرائع. والثاني: لا يجوز مقابلة الضرر بالضرر، إذ على المتضرر اللجوء إلى القضاء لاستيفاء حقه وإزالة الضرر الواقع عليه.

وقد فرع الفقهاء على هذه القاعدة عدة قواعد فقهية عامة منها: الضرر يزال. ويتحمَّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف. وإذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما. ويُختار أهون الشَّرَّين. والضرورات تبيح المحظورات. والضرورات تقدَّر بقدرها. والضرر لا يُزال بمثله. والقديم يُترك على قِدَمِه والضرر لا يكون قديماً[1]. وفي هذه القواعد مجال خصب لاستنباط الأحكام الجزئية المندرجة تحتها.

ولو استعرضنا القاعدة الفقهية التي تنص على أن «المشقة تجلب التيسير» لوجدنا أن المراد منها هو أن العسر سبب للتسهيل في تشريع الأحكام، فإذا ظهرت مشقة في أمر يأتي الشرع بأحكام تهوِّن هذه المشقة وتسهلها. وقد بنيت هذه القاعدة على الآيات الواردة في القرآن الكريم التي تبين يسر الدين وسهولته لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3]. وما روي عن الرسول نهيه عن قطع أيدي اللصوص في الغزو لقوله: «**لا تقطع الأيدي في السفر**». وقد قاس المسلمون على هذا الحديث فأبطلوا تطبيق الحدود إبَّان الغزو ووجودهم في أرض العدو لئلا يلتحق المحكوم عليه بالأعداء[4].

وقد أخذت مجلة الأحكام العدلية بهذه القاعدة وقلت عنها: إن العصوبة تصير

---

(1) أ ـ محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص111.
ب ـ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص98 ـ 101.
ج ـ أحمد فهمي أبو سنة، المرجع السابق، ص60 ـ 65.
د ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص341 ـ 345.
هـ ـ الشيخ عبد العال عطوة، المرجع السابق، ص126 ـ 130.
ز ـ المواد 19، 20، 25، من مجلة الأحكام العدلية.
(2) سورة الحج، الآية: 78.
(3) سورة النحل، الآية: 115.
(4) صبحي محمصاني، المرجع السابق، ص270.

سبباً للتسهل، ويلزم التوسيع في وقت المضايقة. ويتفرع عن هذا الأصل كثير من الأحكام الفقهية، كالقرض والحوالة والحجر وغير ذلك. وما جوزه الفقهاء من الرخص والتخفيفات في الأحكام الشرعية مستنبط من هذه القاعدة[1].

وقد تفرع عن هذه القاعدة الفقهية عدة قواعد أخرى مثل: إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق. والضرورات تبيح المحظورات. والضرورات تقدر بقدرها. والاضطرار لا يبطل حق الغير. والحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة[2]. وهكذا تساعدنا هذه القواعد في تطوير الفقه الإسلامي عن طريق استنباط الحلول الجزئية المندرجة تحت كل قاعدة كلية.

ولو أخذنا القاعدة الفقهية المتعلقة بالأعراف والعادات وكيفية استنباط الأحكام الشرعية منها. والقائلة: إن «العادة محكمة عامة كانت أو خاصة» لوجدنا أصلها يعود إلى الحديث النبوي: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**». والعادة سواء كانت عامة أو خاصة تكون حكماً لإثبات حكم شرعي[3]. وقد فصلنا القول في أهمية العرف والعادة وأثرهما على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وقد تفرعت عن هذه القاعدة عدة قواعد فقهية مثل: استعمال الناس حجة يجب العمل بها. وإنما تعتبر العادة إذا اضطردت أو غلبت والعبرة للغالب الشائع لا للنادر. والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً. والمعروف بين التجار كالمشروط بينهم. والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص. ولا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان. والحقيقة تترك بدلالة العادة والممتنع عادة كالممتنع حقيقة[4]. وهكذا يبين لنا من هذه القواعد العرف والعادة في تطوير الفقه الإسلامي.

---

(1) المادة (17) من مجلة الأحكام العدلية.

(2) أ ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص342 ـ 346.
ب ـ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص100.
ج ـ محمد أحمد أبو سنة، المرجع السابق، ص66 ـ 67.
د ـ الشيخ عبد العال عطوة، المرجع السابق، ص130 ـ 133.

(3) أ ـ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص101 و102.
ب ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص337 ـ 339.

(4) أ ـ محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص115.
ب ـ الشيخ عبد العال عطوة، المرجع السابق، ص133 ـ 136.
ج ـ محمد أحمد أبو سنة، المرجع السابق، ص67 ـ 70.
د ـ المواد 37، 43، 44، 45، من مجلة الأحكام العدلية.

ولو فحصنا القواعد الفقهية المتعلقة بالضمانات لوجدناها كثيرة تتفرع منها هي الأخرى قواعد عديدة مثل: لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذنه. كما لا يجوز لأحد أخذ مال أحد بلا سبب شرعي. والأمر بالتصرف في ملك الغير باطل. وهذه القاعدة واضحة بذاتها لا تحتاج إلى بيان. ومثل: المباشر ضامن وإن لم يتعمد. والمتسبب لا يضمن إلاً بالتعمد. وإذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر. ومعنى هذه القواعد أن من أتلف شيئاً فهو ضامن له سواء تعمد ذلك بفعله أو لم يتعمد. كما ترتب هذه القواعد المسؤولية عن الضرر الناشيء عن فعل الإنسان. وتتفرع عن هذه القواعد المتعلقة بالضمان عدة قواعد أخرى مثل: جناية العجماء جبار، ومعنى ذلك لا مسؤولية على فعل الحيوان ولكن يسأَل مالكوها عن الضرر الذي تسببه للغير وذلك طبقاً لقواعد المسؤولية التقصيرية. وهناك قاعدة أخرى تندرج في إطار الضمان وهي: الخراج بالضمان، وتتبعها قاعدتان أخريان هما: الغُرْمُ بالغُنم والنعمة بقدر النقمة. فهذه القواعد الثلاث تؤدي معنًى واحداً وتنطبق على جزئيات كثيرة ومسائل متعددة. فالقاعدة الأولى أصلها حديث شريف ومعناها أن من يضمن شيئاً إذا تلف فإنه ينتفع بذلك الشيء في مقابل الضمان. أمّا القاعدة الثانية فالمراد بها أن من ينال نفع شيء يجب أن يتحمل ضرره. ومن فروع هذه القاعدة أن الشركاء يتحملون الخسارة بنسبة حصصهم في مال الشركة ويقتسمون الأرباح بنسبة هذه الحصص. أمّا القاعدة الثالثة فإنها تشابه القاعدتين السابقتين وفيها تخصيص نسبة الكلفة بنسبة النعمة. فتعمير الدار من قِبَلِ الشركاء بنسبة حصصهم أي الكلفة تتناسب مع المنفعة[1].

لو استعرضنا القواعد الفقهية المتعلقة بالإثبات لوجدنا العديد منها وأهمها: البينة على من ادعى واليمين على من أنكر. وأصلها حديث نبوي شريف، ومفادها أن من ادعى حقّاً على آخر فعليه إثبات ذلك بالبينة، فإن عجز فتوجه اليمين إلى من أنكر الحق. وهذه القاعدة يؤيدها العقل السليم، إذ إن ادعاء المدعي خلاف الظاهر، لأن الأصل براءة الذمة، فعلى المدعي إثبات صحة دعواه فإذا أفلح في ذلك حكم له بما

---

(1) أ ــ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص103.
ب ــ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص333.
جـ ــ محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص119 ــ 120.

يدعيه، وإذا عجز عن إثبات دعواه وأنكر المدعى عليه تلك الدعوى المرفوعة ضده فما على الأخير إلاَّ أن يحلف اليمين فإن حلف فلا شيء عليه، وإن نكل ثبت الحق للمدعي[1].

وبالرغم من اتفاق المالكية والأحناف على القاعدة الآنف بيانها فإن الإمام «الشافعي» يرى توجيه اليمين إلى المدعي خلاف المدعى عليه في حالتين. الأولى: إذا لم يكن لدى المدعي بيّنة، وطلبت اليمين من المدعى عليه فلم يحلف ردت اليمين على المدّعي، فإن حلف يحكم له وإلاَّ ترفض دعواه. والثانية: إذا كان للمدعي شاهد واحد وعجز عن الإتيان بشاهد ثان فعلى المدعي أن يحلف أن ما شهد به الشاهد صدق فيحكم لمصلحته. وللمدعي في هذه الحالة أن يمتنع عن اليمين إذا عنّ له ذلك فيكلف المدعى عليه بالحلف، وللمدعى عليه أن يرد اليمين على المدعي مع ملاحظة التفرقة بين يمين المدعي قبل أن يكلّف بها المدعى عليه واليمين ترد عليه بعد امتناع المدعى عليه. فالأولى لتقوية جانبه بالشاهد والثانية لتقوية جانبه بنكول الخصم[2].

هناك قاعدة فقهية أخرى تدخل ضمن قواعد الإثبات وهي القائلة: إن «البيّنة لإثبات خلاف الظاهر واليمين لإبقاء الأصل». ومؤدى هذه القاعدة أن من يدّعي أو يتمسك بخلاف لظاهر تترتب عليه كلفة البيّنة. أمّا المنكر فهو الذي يتمسك بما يوافق الظاهر أو بالأصل، وإليه توجه اليمين[3].

من ضمن القواعد الفقهية التي تدخل في نطاق الإثبات تلك القاعدة القائلة: إن «البيّنة حجة متعدية، والإقرار حجة قاصرة». ومعنى هذه القاعدة أن الإقرار أقوى الأدلة ولكنها مقصورة على المقر بحيث لا تتعداه إلى غيره، وهي مقدمة على حجة البيّنة وعند اجتماعهما يقدم الإقرار على البيّنة. وتختلف البيّنة عن الإقرار حالة كونها تجاوز المشهود عليه إليه غيره ولا يقتصر أثرها على من أقيمت البيّنة في مواجهته[4].

---

(1) أ ـ جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، المرجع السابق ص292.
ب ـ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص96.
ج ـ محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص132.

(2) د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص328 ـ 329.

(3) محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص122.

(4) أ ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص330.
ب ـ محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص133.

ويدخل فيَ إطار هذه القواعد المتعلقة بالإثبات قاعدة: «الأصل براءة الذّمة» و«اليقين لا يزول بالشك»، وإن كانت القاعدة الأولى قد تتفرع عن القاعدة الفقهية القائلة: إن الأصل بقاء ما كان على ما كان إلاَّ أنها تدخل ضمن قواعد الإثبات. أمَّا القاعدة الثانية وهي «اليقين لا يزول بالشك» فإنها مأخوذة هي الأخرى من قاعدة «ما ثبت بيقين لا يرتفع بالشك، وما ثبت بيقين لا يرتفع إلاَّ بيقين». ومعنى هذه القاعدة أن الشيء المتيقن لا يزول بالشك الطارىء عليه وإنَّما يزول بيقين مثله. ومن فروع هذه القاعدة أن ثبوت الدَّين بذمة إنسان لا يزول إلاَّ بثبوت إبراء الدائن له أو أدائه من المدين. فمن تَمَلَّكَ عيناً بسبب شرعي لاتزول ملكيته إلاَّ بثبوت ما يزيلها. ومن كان له على شخص مبلغ معين اعترف به ثم دفع بالتسديد دون إثبات فلا يمكن أن يؤخذ بالدفع المذكور دون إثبات لأن التسديد الذي دفع به يكون شكّاً تجاه دين ثابت باليقين.

وقد علَّق السيوطي في كتابه «الأشباه والنظائر» على هذه القاعدة بأنها تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه أو أكثر. واستخرجت منها قواعد عديدة مثل: الأصل بقاء ما كان على ما كان. والقديم يُترك على قِدَمِهِ إلاَّ أن الضرر لا يكون قديماً. والأصل براءة الذمة. والأصل في الصفات العارضة العدم. والأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته. والأصل في الكلام الحقيقة، وغيرها من القواعد الأخرى[1]. ولهذه القواعد مجال واسع في تلمس العديد من الحلول الجزئية المنضوية تحتها.

هكذا تتضح لنا أهمية القواعد الفقهية في تطوير الفقه الإسلامي. لأن هذه القواعد التي أتينا على ذكرها وغيرها تندرج تحتها العديد من القواعد الكلية الفرعية، والأخيرة تندرج تحتها العديد من الجزئيات. فيتمكن الفقيه بها من إيجاد جميع الحلول للمسائل والقضايا المطروحة أمامه، وتبطل بالتالي الدعوى القائلة بعدم صلاحية الفقه الإسلامي للتطبيق في كل زمان ومكان كما تبطل تلك الدعوى الاستشراقية القائلة بجموده وعدم مرونته هي الأخرى.

---

(1) أ ـ محمد شفيق العاني، المرجع السابق، ص130.
ب ـ عبد الكريم بدران، المرجع السابق، ص95.
ج ـ د. عبد العظيم شرف الدين، المرجع السابق، ص319.

وإذا كان علم أصول الفقه والقواعد الفقهية يساعدان على تطوير الفقه الإسلامي ويبرهنان على صلاحيته فإن مقاصد الشريعة لا تقل أهمية في هذا الصدد، لأن هذه المقاصد التي استمدها علماء أصول الفقه الإسلامي من استقراء الأحكام الشرعية. ومن استقراء عللها وحكمها التشريعية ومن النصوص التي قررت مبادىء تشريعية عامة وأصولاً تشريعية كلية لها أكبر الأثر وأعظمه في تطوير الفقه الإسلامي واستمراريته وصلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان.

اهتم فقهاء المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم أمثال العز بن عبد السلام وابن قيم الجوزية وأبي إسحاق الشاطبي وغيرهم بالمصالح والأسباب التي بنيت عليها الشريعة وقسموها إلى العبادات والمعاملات. ونحن لا يهمنا في هذا السياق إلاَّ المعاملات باعتبارها موضوع الفقه الإسلامي ومجال نشاطه. فرأوا أن هذه المقاصد معروفة بالعقل، ومبنية على جلب المنافع للناس ودرء المفاسد عنهم. وأحسن من عبر عن هذه المقاصد الشرعية وبيان أهميتها ابن قيم الجوزية الذي قال: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدْخِلَتْ فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، . . . إلى أن يقول: فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة. وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها. وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا وطُوِيَ العالم، وبها يمسك الله السموات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى خراب الدنيا وطيَّ العالم رفع إليه ما بقي من رسومها، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة»[1].

هكذا تصبح معرفة مقاصد الشريعة من العوامل التي يستعان بها على فهم النصوص الشرعية وتطبيقها على الوقائع، والاستدلال على الحكم فيما لا نصّ فيه. ومن الواجب على كل من يريد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الجزئية أن يحيط بكل شيء بأسرار الشريعة والمقاصد العامة التي راعاها الشارع في التشريع، لأن

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص1.

دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني قد تحتمل أكثر من وجه، والذي يرجح واحداً من هذه الوجوه على غيره هو الوقوف على مقاصد الشارع في التشريع، ولأن الأدلة الجزئية قد يتعارض بعضها مع بعضٍ في ظاهر الأمر فيحتاج إلى التوفيق بينها ومعرفة ما يعمل به منها وما لا يعمل به[1].

رأينا آنفا كيف أن الإمام «الشاطبي» قد وَقَفَ كتابه «الموافقات» على مقاصد الشريعة حتى قال بعض الفقهاء: إنه تجديد محدث لعلم الأصول الإسلامي. فمعرفة هذه المقاصد تساعدنا على استنباط الأحكام الشرعية وبيان مراميها وأهدافها. كما تساعدنا على إيجاد الحلول الناجعة لجميع المشاكل والحوادث التي تواجهنا في عصرنا وغيره من العصور، وإذا كانت مقاصد الشريعة مبنيّة على مصالح العباد في المعاش والمعاد هي تتجدد في كل زمان ومكان فإنها ـ بلا ريب ـ أكبر مساعد لنا على استنباط الأحكام بناء على معرفة هذه المقاصد التي تهدف إلى تحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياتهم، وتوفير حاجياتهم وتحسيناتهم.

وهناك قاعدة أخرى لها أثرها في تطوير الفقه الإسلامي وتبرهن على صلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان وهي مبدأ تغير الأحكام. لأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونِحَلَهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر ـ كما قال ابن خلدون ـ[2]. وهكذا تتبدل مصالح الناس بتبدل وتغير الظروف والأحوال والمجتمعات. ويستتبع ذلك حتماً تبدل الأحكام الشرعية وفق تبدل الزمان. وقد نصت مجلة الأحكام العدلية على هذه القاعدة عندما ذكرت أنه «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»[3]. وقد أضاف الفقهاء إلى هذه القاعدة: إن تغير الأحكام لا ينكر بتغير الأزمان وتغير الأمكنة والأحوال، وقد سردنا في المباحث السابقة من دراستنا كيفية تغير الأحكام بتغير الأحوال كإسقاط سهم المؤلَّفة قلوبهم، واعتبار الطلاق الثلاث طلقة واحدة، وبيع أمهات الأولاد، وإسقاط حد السرقة عام المجاعة، وتعطيل الحدود في أرض العدو وغيرها كثير. وقياساً على تلك الحوادث والنوازل فإننا نتمكن في الوقت الحاضر من تغيير العديد من الأحكام بناء على المستجدات والنوازل التي

---

(1) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص281 ـ 282.
(2) ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص24.
(3) المادة «39» من مجلة الأحكام العدلية.

تواجهنا شريطة ألاَّ نحلل حراماً أو نحرِّم حلالاً وما عداه فهو مباح ومندوب إليه حتى نتمكن من مسايرة التطور الذي جرف جميع مناحي حياتنا الحاضرة.

وإذا كانت القواعد الأصولية التشريعية المبنيّة على مقاصد الشريعة التي شرعت مراعاة لمصالح الناس وحاجاتهم وعاداتهم. وإذا كانت أحكام المعاملات مبنية كلها على علل معقولة، وتتغير بحسب المصلحة العامة والحاجة والضرورة، وتتأثر باختلاف البيئات وتقلّب العصور والأحوال والعادات فإن تطبيقها في زماننا الحاضر يؤدي بنا إلى إيجاد الحلول الناجعة لكلِّ الحوادث التي تواجهنا بحيث يمكننا إيجاد أحكام عادلة ومنطقية لحوادث لا قِبَلَ للسابقين بها ولا سبيل لنا من التنكب عنها أو إغفالها وإلاَّ تعرّضت مصالحنا للإهمال. ولكن هذه الدعوة الصالحة التي ننادي بها والتي نراها برهاناً واضحاً على صلاحية تطبيق الفقه الإسلامي مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة فإننا لا نقصد منها إطلاقاً تغيير النصوص الواردة في القرآن الكريم أو السنة الثابتة لأنه لا يجوز المساس بها بأي حال من الأحوال. ولكن تغيير التفسير والاجتهاد لهذه النصوص أمر مباح ومندوب إليه شريطة أن يتم ذلك على ضوء الضرورة أو تغير العلل والعادات التي بنيت عليها.

لقد أثبتت لنا دراستنا هذه أن الفقه الإسلامي كان مجارياً للتطورات التي حصلت للمجتمع الإسلامي، وقد تكيف دوماً بالمستجدات الحديثة التي تواجهه، وكان دوماً سباقاً إلى إيجاد الحلول لجميع المشاكل والحوادث الجديدة التي تطرأ عليه، وأنه قد استوعب سائر الحضارات والثقافات التي وجدها في الأقطار المفتوحة فتمثلها، ووجد لها حلولاً ناجعة في إطاره التشريعي العام. وهكذا فإن روح الفقه الإسلامي ينبني على المصلحة العامة، والخير العام، وتحقيق العدالة. وهذا أكبر دليل على بطلان مَنْ زعم من المستشرقين أن الفقه الإسلامي قد أصابه الجمود ولا تساير قواعده وأحكامه المستجدات والتطورات الحديثة.

إن علم أصول الفقه والقواعد الفقهية العامة، ومراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية وأهدافها المتمثلة في رعاية مصالح العباد في المعاش والمعاد قد ساعدت على تجديد الفقه الإسلامي وصيرته قادراً على تطوير قواعده بما يتناسب وكل المستجدات والتغيرات التي تحدث في كل زمان وكل مكان، وأثبتت خطل رأي من قال: إن هذا الفقه محكوم عليه بالجمود، ولكن هذه العوامل ليست وحدها التي وضعته في هذه المكانة السامية، فالاجتهاد يدفع به هو الآخر دوماً إلى هذا المقام إذ عن طريقه يتمكن

الباحثون من استنباط جميع الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية لمواجهة الحوادث والنوازل الطارئة فما دور الاجتهاد في هذا المقام؟. هذا ما سنعالجه في المطلب الثالث والأخير من هذا المبحث.

المطلب الثالث

الاجتهاد ودوره في تطوير الفقه الإسلامي

الاجتهاد في اللغة هو عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة. أمَّا في اصطلاح الأصوليين فمعناه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه[1]. وعرف الشوكاني الاجتهاد بأنه بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط[2]. ويعرفه «الغزالي» ببذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب[3].

وهذه التعريفات وغيرها تتفق على أن المقصود بالاجتهاد هو استنباط الأحكام وبيانها، وهو الذي يقوم به العلماء المجتهدون بحيث يبذلون وسعهم وجهدهم للتعرف إلى أحكام الفروع العملية من أدلتها التفصيلية. وهذا النوع من الاجتهاد لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف. ووصف «الشاطبي» هذا النوع من الاجتهاد الخاص باستنباط الأحكام وبيانها بأنه الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله ـ أي تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية[4].

أمَّا النوع الثاني من الاجتهاد فهو الذي يمكن أن ينقطع وقد قسمه «الشاطبي» إلى ثلاثة أنواع: أحدهما المسمى بتنقيح المناط، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر بما هو ملغى، والثاني المسمى بتخريج المناط. وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، ص218، الجزء الرابع.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص250.

(3) الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص350.

(4) الشاطبي، الموافقات، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص89 ـ 90.

يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي[1]. ويمثل هذا النوع من الاجتهاد كون القتل العمد والعدوان علة لوجود القصاص حتى يقاس على ذلك كل ما سواه، فهو نظر واجتهاد في معرفة علة حكم دل النص أو الإجماع عليه دون علته.

والثالث: هو نوع من تحقيق المناط الآنف الذكر إلاَّ أنه ضربان: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعيين نوع المثل في جزاء الصَّيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات وغيرها. والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه، فهو ينقسم بدوره إلى قسمين؛ الأول: تحقيق عام كأن ينظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد شخصاً متصفاً بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة. وهكذا في بقية الأوامر والنواهي وغيرها. والثاني: تحقيق خاص من ذلك العام وهو مبني على التقوى المذكورة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية[2].

ونحن لا يهمنا في بحثنا هذا استقصاء أنواع الاجتهاد، ومراتبه، والفرق بينه وبين التقليد وبينه وبين الإفتاء لأن كتب الأصول القديمة منها والحديثة مليئة بهذه المعلومات. ولكن الذي يهمنا كيفية استخدام الاجتهاد في الوقت الحاضر لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وكيف نتمكن بمقتضاه من البرهنة على إمكانية تطور الفقه الإسلامي وبالتالي قدرته على مسايرة تطورات الحياة وجعله صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان.

إن الإجابة عن التساؤلات السابقة تقتضي منا معرفة إمكانية الاجتهاد في «نطاق النص» والاجتهاد «فيما لا نص فيه».

ذهب معظم العلماء إلى القول: إنه إذا كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد دل على الحكم الشرعي فيها دليل صريح قطعي الثبوت والدلالة فلا مجال للاجتهاد فيها، والواجب أن ينفذ فيها ما دل عليه النص، لأنه ما دام قطعي الورود فليس ثبوته وصدوره عن الله أو الرسول موضع بحث وبذل جهد. وما دام قطعي الدلالة فليست دلالته على معناه واستفادة الحكم منه موضع بحث واجتهاد[3].

---

(1) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ص96.
(2) المرجع السابق، ص98.
(3) عبد الوهاب خلاَّف، علم أصول الفقه، المرجع السابق، ص216.

وذهب «الغزالي» إلى تأييد وجهة النظر القائلة بعدم جواز الاجتهاد بالرأي في نطاق النص بقوله «والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي واحترزنا بالشرعية على العقليات وسائل الكلام فإن الحق فيها واحد والمصيب واحد، والمخطيء آثم، وإنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطيء فيه آثماً. ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف فليس ذلك محل الاجتهاد»[1]. ومن هذا الرأي «الشوكاني» الذي يرى أن المسائل الشرعية ما كان منها قطعياً معلوماً بالضرورة من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان وتحريم الزنا والخمر فليس كل مجتهد فيها بمصيب، بل الحق فيها واحد. فالموافق له مصيب والمخطيء غير معذور وكَفَّرهُ منهم لمخالفته للضروري[2].

أمَّا الاجتهاد «فيما لا نصّ فيه» فهو الذي جوّز العلماء الاجتهاد فيه سواء كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد ورد فيها نص ظني الورود والدلالة أو أحدهما ظني فقط ففيهما للاجتهاد مجال. فعلى المجتهد البحث في سند الدليل الذي اعتمد عليه، وطريق وصوله إلينا، ودرجة رُوَاتِهِ من العدالةِ والضبط وغيرهما. فإذا وصل المجتهد ببحثه واجتهاده إلى ثبوته وصحته عمل به، وإن لم يصل إلى ثبوته وصحته تركه ولم يعمل به، وهذا من الأمور التي تختلف باختلاف المجتهدين وتقديراتهم الشخصية وهو الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف الفقهاء في استنباط الأحكام العملية.

وإذا كان الحكم من الأحكام التي ورد فيها دليل ظني الدلالة كان مجال الاجتهاد فيه البحث في معرفة المعنى المراد من ذلك الدليل وقوة دلالته على هذا المعنى، لأن الدليل قد يكون عاماً، وقد يكون مطلقاً، وقد يكون على صيغة الأمر والنهي، وقد يدل على المعنى بطريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما، ومعرفة الحكم من هذه الأنواع يحتاج الاجتهاد والبحث في معرفة أن العام باق على عمومه أو هو مقصور على البعض، أو أن المطلق جار على إطلاقه أو مقيد، أو أن الأمر قد أريد به الوجوب أو هو مصروف عن إفادة الوجوب إلى غيره كالندب أو الإباحة... وهكذا[3].

---

(1) الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص354.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص8260

(3) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص417.

وإذا كانت الواقعة المطروحة أمام المجتهد لا نص على حكمها أصلاً ففيها مجال متسع للاجتهاد. لأن المجتهد يبحث عن الحل المناسب لها عن طريق القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة أو قواعد العرف. وهكذا فإن الاجتهاد فيما لا نص فيه قد يتم عن طريق القياس الذي يردُّ النظير إلى نظيره لعلة جامعة بينهما. وهذا المصدر التشريعي هو من أخصب المصادر الأصولية التي تساعد الفقيه والمجتهد على إيجاد الحلول الصحيحة لوقائع لا نصّ فيها عن طريق تطبيق هذه الأداة التي كثيراً ما أشرنا إلى أهميتها في تطوير الفقه الإسلامي وتجديده. ولا يزال القياس صالحاً للاستخدام في زماننا هذا وفي كل زمان مستقبلي لأننا نتمكن به من أن نحكم على النظير الذي لا نص فيه، بمثل ما حكمنا به على نظيره الذي ورد فيه نص للعلة الجامعة بينهما.

ويستطيع المجتهد أن يجتهد فيما لا نص فيه عن طريق تقدير المصالح المتجددة التي لم يرد فيها نص. وهذه المصالح من الكثرة والتجدد بحيث لا يمكن إحصاؤها فنجتهد من خلالها لإيجاد حلولٍ لا نص فيها عن طريق تطبيقها تطبيقاً سليماً يتمشى وأحكام الشرع السليم وعلى نحو يقيم الدنيا بما لا يتناقض مع جعلها سبيلاً للآخرة، ولأن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً[1].

ويستطيع المجتهد مزاولة الاجتهاد بالرأي في الوقائع التي لا نص فيها وذلك عن طريق منهج سياسة التشريع التي تستلزمها الظروف المستجدة بما تبنى عليه من تحقيق العدل، ومقاصد التشريع والأمن العام. وعن طريق السياسة الشرعية التي يتمكن المجتهد من إيجاد العديد من الحلول للقضايا المستجدة التي لا نص شرعيّاً يحكمها بحيث يتطور الفقه من خلالها دون أن ينافيَ مقاصد الشريعة. لأن السياسة الشرعية باعتبارها اسماً للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها، وتشريعها، قضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية، والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم[2] لا بد من أن يجري الاجتهاد بمقتضاها على أصول

(1) الشاطبي، الموافقات، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص6.

(2) الشيخ عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ذكره الدكتور محمد فتحي الدريني، في بحثه المقدم لندوة «تجديد الفكر الإسلامي نحو مشروع إسلامي حضاري معاصر» بعنوان «مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي»، المرجع السابق، ص13.

الشريعة وروحها، وأن يكون في نطاق مقاصدها العامة التي يطلق عليها «الكليات» كيلا يجنح هذا الاجتهاد إلى ما يناقض الشريعة أصلاً وهدفاً، وهو ما عبر عنها أحد العلماء المعاصرين بقوله: «أمَّا السياسية الشرعية، فهي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة من أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة»(1).

وقد لعبت السياسة الشرعية دوراً بارزاً في تطوير الفقه الإسلامي وتجديده في الماضي، وفصّل فقهاء المسلمين فيها القول تفصيلاً، وأشاروا إلى أهميتها في تجديد الفقه الإسلامي وخصوبته ومرونته ومسايرته للوقائع المتجددة، والظروف المتطورة. ولكنهم اشترطوا الاجتهاد من خلالها على ضرورة موافقتها لأحكام الشريعة الإسلامية، وعدم مناقضتها للدليل القطعي، وارتباطها بالعدل في الإسلام، وفي هذا الصدد يقول «ابن قيم الجوزية»: «السياسة ما كان فعلاً، يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي... وإنما كان رأياً اجتهادياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة»(2).

يصف «ابن قيم الجوزي» السياسة الشرعية باعتبارها «عدل الله ورسوله» بقوله: «فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها «سياسة» تبعاً لمصلحتنا، وإنما هي «عدل الله ورسوله» ظهر بهذه الأمارات والعلامات»(3). ومن هنا تبرز السياسة الشرعية كأداة هامة في تطوير الفقه الإسلامي عندما يتم الاجتهاد من خلالها.

لعل من العوامل الأساسية التي تدعو إلى الاجتهاد وتحث عليه وتجعله لازمة على القادرين عليه هو منهج القرآن الكريم في الأحكام. فقد أشرنا في مواطن عديدة من كتابنا إلى أن الآيات القرآنية التي تعالج المسائل العملية جاءت كلية لا تفصيلية إلاَّ في القليل النادر. وهذا الوضع يحتم الاجتهاد بالرأي لاستنباط الأحكام الجزئية من

(1) المرجع السابق، ص13.

(2) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص 13 و14، ذكره الدكتور الدريني في بحثه السابق، ص14 وأوردنا هذه المعلومات المنقولة عنه بتصرف وإيجاز.

(3) ابن قيم الجوزية، المرجع السابق، ص15، الدريني، المرجع السابق، ص14.

تلك القواعد الكلية. ومن المعروف منطقياً وأصوليّاً أن هذه الأحكام تقتضي تنزيلها من أفقها المنطقي المجرد على الوقائع الجزئية المماثلة التي تتحقق فيها مناطات الأحكام ولا يتم ذلك إلاَّ عن طريق الاجتهاد بالرأي الذي يتم عن طريق فهم تلك القواعد الكلية وتحديد خصائصها. ثم تطبيق ما ينجم عن تلك القواعد الكلية من حلول جزئية على أرض الواقع التطبيقي. وهكذا فإن المجتهد يتمكن من خلال اجتهاده عبر هذه القواعد الكلية إلى إيجاد الحلول الناجعة والفعالة للعديد من القضايا والحوادث المستجدة مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة. ومن خلال هذا الاستنباط الواقع على هذه القواعد القرآنية الكلية نستخرج دوماً حلولاً لكل مسألة قد تطرأ في سائر العصور والبيئات، ومن هنا إقرار الأصوليين لفرضية الاجتهاد في الإسلام، وأن يتم ابتلاء الله تعالى عباده به، كل بحسب وسعه، كما ابتلاهم بسائر فرائضه[1]. وإن تكليف العقل بالفكر والاجتهاد للقادر عليه، والمؤهل له، يساوي تكليف الجسم بالعبادة[2].

يضاف إلى ما سلف بيانه أن الاجتهاد ضروري لفهم مقاصد الشريعة الإسلامية، هذه المقاصد مبثوثة في الأحكام الكلية الواردة في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية الصحيحة. ولا يمكننا فهمها والكشف عن كنهها، واستخراج الأحكام الجزئية المنضوية تحتها إلاَّ عن طريق الاجتهاد بالرأي. وفي هذا الصدد يقول «الشاطبي»: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلي الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي، نظراً وعملاً لا اقتصاراً على أحدهما[3].

ومما يستلزم الاجتهاد بالرأي وضرورته لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية أن القرآن بالإضافة إلى إيراده للأحكام الكلية فإن معظم نصوصه المبيِّنة للأحكام هي ظنّية غير قطعية. وبذلك فإن الاجتهاد في هذه الأحكام الظنية ضرورة حتمية يمليها تحديد المعنى المراد من النص من بين معانيه المحتملة، إذ من المعروف

---

(1) الدريني، المرجع السابق، ص6. وقد أشار الدريني إلى استقائه هذه الجملة من كتاب الرسالة للإمام الشافعي دون ذكر الطبعة وسنة الطبع والصفحة. وتتبعنا كتاب الشافعي من ص471 إلى آخره الخاصة بالإجماع، والقياس، والاجتهاد، والاستحسان والاختلاف ولم نعثر فيها على هذه الجملة المنسوبة إليه.

(2) محمد الخضري، أصول الفقه الإسلامي، ص340 عن الدريني، ص6.

(3) الشاطبي، الموافقات، الجزء الثالث، ص8 ذكره الدريني، ص7.

أن لكل واقعة حكماً واحداً، وعلى المجتهد البحث عنه وبيانه، إذ لا يعقل أن يكون لواقعة واحدة حكمان مختلفان وإلاَّ تناقضت الأحكام الشرعية. ومن هنا تبرز ضرورة الاجتهاد وأهميته لتعيين الحكم الواحد للواقعة المطروحة على بساط البحث. وكتب الأصول الفقهية مليئة بأحكام القرآن الظنية والتي كانت مجالاً خصباً للاجتهاد بالرأي كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ فلفظ «القرء» في اللغة العربية مشترك بين معنيين يطلق لغة على «الطهر»، ويطلق لغة على «الحيض». والنص دل على أن المطلقات يتربصن ثلاثة قروء، فيحتمل أن يراد ثلاثة أطهار ويحتمل أن يراد ثلاث حيضات فهو ليس قطعي الدلالة على معنى واحد من المعنيين ولهذا اختلف فيه المجتهدون في أن عدة المطلقات ثلاثة أطهار أو ثلاث حيضات.

وورد في القرآن الكريم ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ فلفظ الميتة عام والنص يحتمل الدلالة تحريم كل ميتة، ويحتمل أن يختص التحريم بما عدا ميتة البحر. ومن هنا كان الاجتهاد ضروريّاً لبيان الجزئيات المنضوية تحت القواعد الكلية الواردة في القرآن الكريم، ولبيان الحكم القطعي للنص القرآني الظني. وهذا الاجتهاد يشمل جميع الأحكام ويفسرها طبقاً لاختلاف الأزمنة والبيئات، ومن هنا كان قولنا: إن الفقه الإسلامي صالح للتطبيق في كل زمان ومكان.

لا يقتصر الاجتهاد على بيان الجزئيات الكامنة في القواعد الكلية التي وردت في القرآن الكريم، ولا بيان الأحكام الدالة على نصوصه الظنية ولكن الكثير من آياته لم يفسرها الرسول حال حياته ليعلم وجه الحق فيها بالرغم من أن الله قد أمره في آيات عديدة بإبلاغ الناس ما ينزل عليه من الوحي وأن يقوم بشرحه وبيانه لهم. ولعل السر في ذلك أن الرسول ترك تفسيره العديد من الأحكام القرآنية لاجتهادات المجتهدين لأنه يعلم أن النوازل والحوادث سوف تتغاير طبقاً لتطور وتغاير الأزمنة والأمكنة، فترك بعضاً منها حتى يتمكن أهل العلم من أمته من تفسيرها طبقاً لمقتضيات زمانها واختلاف بيئاتها خاصة أن أحكامه قد وردت كلية، وأن بعض أحكامه ظنية، وأن ما ورد فيه عالمي النزعة بحيث يخاطب الإنسان أينما كان وفي أي عصر وجد طبقاً لما يطابق ظروفه وأحواله وتطوره. وبالرغم من أن القرآن يحتوي على نصوص قطعية الثبوت والدلالة والتي لا مجال للاجتهاد فيها فإنه يحتوي أيضاً على أحكام غير قاطعة الدلالة فهي متغيرة وليست ثابتة لأنها مسايرة للمصالح المتغيرة، ولهذا نقول: إن من عوامل استمرار الفقه الإسلامي وصلاحيته للبقاء والتطبيق في كل زمان ومكان أن الشريعة

الإسلامية جاءت بنصوص ثابتة والاجتهاد فيها يكون من خلال تطبيقها على الوقائع بظروفها وملابساتها. كما جاءت الشريعة بنصوص تتضمن «المتغيرات» والاجتهاد فيها أوسع وأرحب أفقاً حيث يتم استنباط الحكم الملائم من النص الظني لا القطعي، وحيث يتم الاجتهاد في التطبيق من خلال استنباط الأحكام الجزئية من القواعد الكلية التي تنتاب المجتمع في كل عصر وبيئة بما يحتفُّ بها من ظروف وملابسات متجددة، ومتغايرة لا تنحصر[1] وقد أبرز الإمام الشاطبي، أهمية الاجتهاد بالرأي في النصوص التي تحتوي على المتغيرات بقوله: «إن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة. ولذا احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع، لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد». وينبه «الشاطبي» إلى خطر الالتفات عن الاجتهاد وما ينجم عنه من الفساد وعدم مراعاة الناس مصالح النساء واختلال حال الأمة، وانخرام أحكام التكاليف فيقول: «فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى، وذلك كله فساد. . . ، فإذاً لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان»[2].

ونظراً لأهمية الاجتهاد وضرورته، وديناميكيته التي تجعل من الفقه الإسلامي صالحاً لكل زمان ومكان لم يترك العلماء الباب مفتوحاً أمام كل وافد أو مدّع لممارسة الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بدون شروط أو قيود صارمة حتى لا يلج هذا الباب من ليس أهلاً له، وحتى لا يُفْتَى في أحكام الله بغير حجة قاطعة ومنطق سليم ودليل قويم. ولهذا فقد اشترط العلماء فيمن يزاول الاجتهاد بالرأي شروطاً عدة منها: العلم بأحكام الله؛ فرضه، وأدبه، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه وإرشاده[3]. ولكن الأصوليين لا يشترطون في المجتهد معرفة جميع الكتاب بل ما يتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمئة آية، بل إنهم لا يشترطون في المجتهد حفظها عن ظهر قلب، إلاَّ أنه يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج

(1) الشاطبي، الموافقات، الجزء الرابع، ص104 وما يليها.

(2) الشاطبي، الموافقات، الجزء الرابع، ص104.

(3) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص510. وقد اشترط الشافعي في القياس الشروط الواجب توافرها في المجتهد لأن القياس بالنسبة إليه هو الاجتهاد.

إليها في وقت الحاجة[1]. ومنها: استدلال المجتهد على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله[2]. ولكن على المجتهد معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام وهي وإن كانت زائدة على الألوف فإنها محصورة، ولا يلزمه حفظها عن ظهر قلب، بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام كسنن أبي داود ومعرفة السنن لأحمد والبيهقي[3]. وأضاف إلى ذلك بعض الفقهاء ضرورة معرفة المجتهد للمصنفات الستة في الحديث ولكنهم لا يشترطون حفظها، بل يكفي استحضارها في ذهنه ويتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة[4]. ومنها: أن يكون عارفاً بمسائل الإجماع حتى لا يفتي المجتهد بخلاف ما وقع عليه الإجماع ممن يقول بحجية الإجماع ويرى أنه دليل شرعي[5]. ومنها: أن يكون عالماً بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه[6]. ولكنه لا يشترط أن يكون في اللغة كالأصمعي، وفي النحو كسيبويه وخليل، بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات بحيث يميز بين دلالات الألفاظ[7]. واهتم الإمام «الشاطبي» باللغة العربية التي جعلها مع مقاصد الشريعة الإسلامية لبّ «موافقاته» ومحورها، ويرى أنه على المجتهد أن يتقن اللغة العربية لا من حيث النحو والصرف وعلم المعاني وغيرها من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان الذي تفهم بواسطته مقاصد الشريعة لأنها عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلاّ من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سببان

---

(1) أ ـ المستصفى، الغزالي، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص350.
ب ـ الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص251.

(2) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص510.

(3) الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص351.

(4) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص251.

(5) أ ـ الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص510.
ب ـ الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، ص351.
ج ـ الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص251.

(6) أ ـ الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص352 ـ 353.
ب ـ الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص252.

(7) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص220.

في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، وبذلك فلا بد أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة منها، كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومَنْ سواهم[1].

ولعل «الشاطبي» أضاف شرطاً آخر للمجتهد وهو أن يكون عالماً بمقاصد الشريعة، متفهماً لها، مدركاً لكلياتها وجزئياتها؛ وفي هذا الصدد يقول «الشاطبي»: إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها[2]. أما الشرط الأول فقد بيّنه «الشاطبي» في كتاب المقاصد، واعتباره أن الشريعة مبنية على تحقيق المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات. واستقرارها التام على ثلاث مراتب وهي الضرورية والحاجية والتحسينية. فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزّله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراده الله[3].

أمَّا الشرط الثاني: فهو كالخادم للأول، فإن التمكن في ذلك «من الاستنباط» إنَّما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً. لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالماً بها مجتهداً فيها، وتارة يكون حافظاً لها متمكناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلاَّ أنه عالم بغايتها وأن له افتقاراً إليها في مسألته التي يجتهد فيها. . . .، وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتدُّ بها في نيل المعارف المذكورة[4].

ونحن أوردنا لك الشروط اللازم توافرها في المجتهد بحيث تدرك أن هذا الميدان ليس مفتوحاً لكل إنسان، وأنه لا يلجه إلاَّ من له أدواته العلمية الصارمة، وأن تفهم السبب الذي من أجله أفتى العلماء بغلق باب الاجتهاد عندما تصدى له مَنْ ليس له

(1) الشاطبي، الموافقات، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص114 ـ 115.

(2) الشاطبي، الموافقات، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص106.

(3) الشاطبي، المرجع السابق، ص106 ـ 107. وقد بيّنا بالتفصيل مقاصد الشارع طبقاً للشاطبي، وتقسيمها إلى ضرورية وحاجية وتحسينية. وأسهبنا القول في أهميتها في تطوير الفقه الإسلامي وتجديده، وقد خصص لها الشاطبي الجزء الثاني من كتابه الموافقات كاملاً.

(4) الشاطبي، الموافقات، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص107 ـ 108.

علم به. ولكن هذا الإغلاق آن له أن ينتهي، فهذه الشروط يصعب تحققها في العصر الحاضر في مجتهد معين غير أن بالإمكان تحقق بعضٍ منه في بعض المجتهدين وبعضها الآخر في مجتهدين آخرين. فَتَمكّن من جمع هؤلاء المجتهدين الذين تتوافر في جملتهم شروط الاجتهاد، ونؤلّف منهم «لجنة الاجتهاد» تتدارس القضايا الجديدة المطروحة أمامها وتبحث عن الحلول الناجعة لها ومن هنا يؤدي الاجتهاد إلى صلاحية الفقه الإسلامي للتطبيق واستمراريته في كل زمان ومكان.

إن الاجتهاد الجماعي الذي أشار إليه واقترحه بعض علماء المسلمين المعاصرين والذي يمكن بلورته في إقامة المجامع الفقهية والعلمية والمتخصصة يؤدي بلا شك إلى تطوير الفقه الإسلامي وتنميته، كما يؤدي بالتالي إلى إيجاد الحلول للعديد من المشاكل العصرية العويصة التي تواجهنا والتي نقف مبهوتين أمامها لا حيلة لنا فيها اللهم إلاَّ تأكيد تلك المقولات الاستشراقية التي تصف الفقه الإسلامي بالجمود والتخلف.

إن الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه أمام مَنْ يملك أدواته وتتوافر فيه شروط ضرورة حتمية لا مناص لنا منها إذا ابتغينا تجديد أصالتنا الإسلامية والتزود من منابع تراثنا الزاخرة الفياضة، والعدول عن الثقافات والقوانين الغربية التي لا تلائم طباعنا وأخلاقنا وعادتنا.

إن الاجتهاد بالرأي بمقدار ما هو ضرورة حتمية لتطوير أوضاعنا المتردية هو دعوة إسلامية مفروضة علينا لا بديل لنا من الاستجابة لها إذا كنا جادين في تكوين شخصيتنا العربية الإسلامية المستقلة، وبناء أصالتنا، والسيطرة على مقدراتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وطموحنا في تحدي الأمم الأخرى ومنافستها في مجال التقدم والرقي.

وإذا كان علم أصول الفقه والقواعد الشرعية والاجتهاد بالرأي تساعد على تطوير الفقه وتنميته، وتخرجه من جموده، وتجعله يواكب سائر المتغيرات والمستجدات التي تحدث بعنف من حولنا. وإذا كنّا قد حاولنا في هذا المبحث إثبات هذا التأثير لهذه العوامل مجتمعة والبرهنة عليه طبقاً لما سطرناه في هذه الصفحات الموجزة فنكون بالتالي قد بذلنا وسعنا في حض حجج المستشرقين الذين ما فتئوا يكررون بدون ملل وكلل جمود فقهنا وعدم استطاعته مسايرة تطورات ومتغيرات زماننا. وكفى بنا خدمة لمجتمعنا ما قدمناه في هذا السبيل فهو يغني عن الكثير ويبرهن على مقاصدنا وأهدافنا في خدمة بلادنا والله من وراء القصد فهو نعم المولى ونعم النصير.

الخاتمة

هكذا وصلنا في نهاية المطاف إلى الانتهاء من دراسة الفقه الإسلامي وتطوره من خلال العهود المختلفة بداية من عصر الرسول إلى وقتنا الحاضر، كما درسنا علاقته بالقوانين والشرائع الأجنبية الأخرى كالشريعة الموسوية والقانون الروماني، وأسهبنا في بيان صلاحيته ومرونته وملاءمته لكل زمان ومكان. فنكون بالتالي قد استوفينا هذا الموضوع من جميع جوانبه، بعد أن حاولنا تسليط الضوء عليه من وجهة نظر المستشرقين الذين شككوا في أصالته، وحاولوا الطعن في صلاحيته فكان منهم الموضوعي في تحليلاته، وكان منهم المتعسف في أحكامه، وكان منهم المخطىء في استنتاجاته، وكان منهم المصيب فيها.

وقد حاولنا ـ بمقدار ما سمحت لنا به مصادرنا ـ أن نتتبع تطور الفقه الإسلامي منذ بواكيره حتى عصرنا هذا، فأوردنا آراء المستشرقين حوله ثم عطفنا عليه بردودنا عليها سواء أكانت سلباً أم إيجاباً. ولم نترك شاردة ولا واردة أحصوها إلاَّ أتينا بها بعد أن أشرنا إلى مظانها، ثم أثبتنا ردودنا عليها. ثم تعرضنا لآراء هؤلاء القوم في أصالة الفقه الإسلامي وصلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان، فأوردنا شبهاتهم حولها ثم حاولنا دحضها بقدر إمكاناتنا ومصادرنا. وكان منهجنا ـ الذي غالباً ما كررناه في ثنايا دراستنا ـ يتلخص في دراسة هذه القضايا طبقاً لآراء المستشرقين ثم نورد آراءنا الشخصية عليها، محاولين تطبيق المناهج العلمية الصارمة في هذه الردود بقدر الإمكان، سالكين ما تتطلبه قواعد الموضوعية العلمية، متجنبين العواطف الشخصية والدينية التي تنتاب أي مطلع على آراء هؤلاء القوم التي غالباً ما تجرح شعورنا القومي والديني، مغلبين في ذلك العقل على العاطفة طبقاً لما يلمسه القارىء من تلقاء نفسه.

ومن خلال دراستنا الطويلة للمستشرقين والفقه الإسلامي، ومن خلال تحليلنا

لنتائجهم واستنباطاتهم وردودنا عليها نستطيع أن نحدد بعض النتائج العلمية التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة وذلك على النحو التالي:

أولاً: انحصار مصادر الفقه الإسلامي في عهد الرسول على القرآن والسنة الثابتة. وقد أقر المستشرقون بالدور التشريعي للقرآن ولكنهم أنكروا أن تكون السنة مصدراً تشريعياً هي الأخرى في هذا العهد، لأنهم اعتقدوا أن الأحاديث المنسوبة إلى الرسول قد وضعت بأخرة، وأنها خضعت لتطورات متلاحقة في القرون الإسلامية الأولى. وأن السنة لم تأخذ مكانتها التشريعية إلاَّ بعد أن جذَّرها «الشافعي» وقعّد لها القواعد لتصبح كذلك. وأصر المستشرقون على أن الرسول لم يأت بنظام تشريعي جديد من جميع جوانبه، وإنَّما أخذ سنن العرب وعاداتهم القبلية ليغير منها ما يلائم العقيدة الجديدة، وكان ملخص قولهم: إن مادة التشريع الإسلامي في عصر الرسول ترجع إلى أعراف العرب القبلية وعاداتهم قبل ظهور الإسلام. ولم يخالف هذه النتيجة إلاَّ المستشرق البريطاني «كولسون» الذي أكَّد دور السنة الأساسي في وضع الأحكام الإسلامية الأساسية لبناء قانوني مستمد من مبادىء القرآن الأخلاقية. وسيلاحظ القارىء أننا فصّلنا القول في هذه الشبهات ثم دحضناها جملة وتفصيلاً، واستطعنا البرهنة بالأدلة العلمية السائغة على أن مصادر التشريع في عهد الرسول تنحصر في القرآن الكريم والسنة النبوية واجتهاد الرسول الشخصي واجتهاد أصحابه في عهده، وأن السنة لعبت دوراً أساسياً في بناء الفقه الإسلامي في هذا العهد، وساهمت في بناء صرحه، ودفعت به دفعات قوية إلى الأمام حتى اكتمل بنيانه في العصور اللاحقة.

ثانياً: عرضنا آراء المستشرقين حول تطور الفقه في عصر الخلفاء الراشدين. وكيف أنهم حصروا مصادره في القرآن الكريم وفي السنة النبوية التي أصبح لها ـ طبقاً لآرائهم ـ مفهوم سياسي أكثر من كونه تشريعياً. وركزوا بصورة خاصة على تطور الفقه الإسلامي في هذه المرحلة لمواجهة الأوضاع الجديدة في البلدان المفتوحة. وكيف أن الفقه قد مزج وَوَفَّقَ بين تقاليد وعادات البلاد المفتوحة ذات الثقافات المختلفة وبين مبادىء الدين الإسلامي الجديد. وكيف تمكن الخلفاء الراشدون من إقرار مبادىء قانونية جديدة تتلاءم والأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية التي واجهتهم في هذه الأراضي المفتوحة.

ونحن بعد عرضنا لجميع شبهات المستشرقين حول تطور الفقه في هذا العصر،

تولينا الرد عليها وحاولنا دحضها جملةً وتفصيلاً، وقدمنا كلَّ المعلومات الفقهية والتاريخية التي تساند وجهة نظرنا. وأشرنا إلى خصائص الفقه في هذه المرحلة وكيفيّة نموه وتطوره. وبرهنا على أن السنة قد لعبت دوراً بارزاً في هذا العصر بالرغم من عدم شيوع رواية الحديث في هذه المرحلة لتشدد الخلفاء في قبول الأحاديث التي تروى لهم. وأشرنا إلى المصدر التشريعي الثالث في هذا العصر ـ والذي غفل عنه المستشرقون إلاَّ لماماً ـ وهو اجتهاد الخلفاء الراشدين والصحابة الفردي الذي يكون في الحوادث الجزئية التي يتيسر فيها الوصول إلى الحكم الشرعي عن هذا الطريق. ونوهنا كذلك بالاجتهاد الجماعي الذي بدأ يتبلور في هذا العصر حتى انقلب إلى «الإجماع» الذي لعب دوراً رئيساً في تطوير الفقه الإسلامي ولا يزال يلعب هذا الدور في كل العصور إن أُحْسِنَ استخدامه. وأسهبنا في بيان أسباب الاختلاف في الاجتهاد بين الصحابة حتى ندحض بها حجج المستشرقين الذين يصفون الفقه الإسلامي بالتناقض. واستطعنا البرهنة من خلال إيرادنا لتلك الأسباب على كيفية تطور الفقه من خلال هذا الاجتهاد الفردي أو الجماعي حتى أصبح غنيّاً ملبياً لحاجات المجتمع الإسلامي المتطورة مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة، وبعرضنا لخصائص الفقه الإسلامي برهنا من خلالها على سموّه ورفعته وصلاحيته للتطبيق في كل زمان ومكان. كما أسهبنا القول في بسط آراء المستشرقين حول الكثير من الجزئيات التي تعرضوا لها، وكانت ردودنا عليها مستفيضة مقنعة بقدر الإمكان، مستندة إلى الأدلة العلمية والتاريخية الثابتة كبيان نظام القضاء في الإسلام، وكيفية تطوره، وتنظيم مؤسساته، وتحليل رسائل عمر القضائية لقضاته وولاته، وغيرها من المعلومات التي استطردنا فيها، وذهبنا فيها كل مذهب بعد أن تتبعنا كلَّ الجزئيات التي أوردها المستشرقون حول تطور الفقه في هذه المرحلة.

ثالثاً: عرضنا آراء المستشرقين حول تطور الفقه في عصر الدولة الأموية، والتي تتلخص في بلورة نظام القضاء الإسلامي وتنظيمه، وفي قيام الدولة الأموية بتنظيم الكثير من المسائل ذات العلاقة بالشؤون الإدارية والمالية والحربية عن طريق الأحكام والقرارات القضائية والإدارية. وكيف أن التطبيقات الإدارية الشعبية لعبت دورها في تطوير الفقه الإسلامي بالإضافة إلى الأحكام القضائية الناجمة عن اجتهادات القضاة وآرائهم الشخصية المستندة إلى القواعد العرفية المطبقة والتعاليم القرآنية والمصادر الدينية الأخرى المسموح بها. وكيف تطورت القوانين العرفية أخيراً وطوّعت لتتناسب

وأحكام القرآن مختلطة بالتطبيقات الإدارية الأموية وممتزجة ببعض عناصر النظم القانونية الأجنبية.

وسيرى القارىء ردودنا المفصلة على آراء المستشرقين عندما تتبعنا شبهاتهم تتبعاً دقيقاً، وحاولنا دحضها جملة وتفصيلاً، وأثبتنا أن مصادر التشريع في هذا العهد لا تخرج عن القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، واجتهادات العلماء والقضاة. كما تعرضنا بالتفصيل إلى تطور الفقه لدى الفرق الإسلامية المختلفة وبيان الخصائص القانونية لكل فرقة والمصادر الفقهية التي تستند إليها وتعمل بها وهو بحث جدير بالتنويه لأنه ساعد الفقه الإسلامي على التطور والنمو.

رابعاً: كانت دراستنا لآراء المستشرقين حول تطور الفقه الإسلامي في عهد الأئمة المجتهدين طويلة، وحافلة بالمعلومات والمعارف الغزيرة، فقد عرضنا آراء المستشرقين حول هذه المرحلة بإسهاب شديد، وتتعبنا كل ما ذكروه حول هذه الفترة الخطيرة بالنسبة إلى تطور الفقه الإسلامي خاصة أنها المرحلة التي بلغت فيها الحضارة العربية الإسلامية أوجها، فقد عُنيَ في هذه المرحلة بتفسير القرآن الكريم الذي ساعد على استنباط الأحكام العملية من آياته. ودُوِّنَتِ السنة بعد أن كانت متفرقة محمولة في صدور الرواة والعلماء، وكان لها أثرها في تطوير الفقه الإسلامي وزيادة ثروته لركون الفقهاء إليها واستخدام الأحاديث الصحيحة منها لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وقد ظهر علم الأصول في هذه المرحلة والذي كان أكبر عون على تطور الفقه الإسلامي وتقدمه، كما ظهرت علوم أخرى كان لها أكبر الأثر في تنمية الفقه الإسلامي كعلم اللغة والنحو والبلاغة والأدب وعلم الكلام وغيرها. وفي هذه المرحلة نضج الفقه وأصبح علماً قائماً بذاته بعد أن تعينت حدوده، وبانت معالمه، وتبلورت مسائله، وأصبح علماً مستقلاً لوحده، له علماؤه، ومتخصصوه، والقائمون بشأنه، فلمُّوا شتاته، وقعَّدوا قواعده، وجذّروا أصوله، وفرَّعوا قضاياه ومسائله. وفي هذا العصر ظهرت المدارس الفقهية الكبرى التي تميزت في مناهجها بالأخذ بمصادر الفقه المختلفة طبقاً لاجتهادات علمائها.

كانت دراستنا لتطور الفقه في هذا العهد عميقة وغزيرة لأنها أهم مرحلة مرّ بها الفقه الإسلامي ووصل إبَّانها إلى حد الكمال. وكانت آراء المستشرقين حول هذا العهد عميقة هي الأخرى وطويلة وغنية بالتحاليل والاستنتاجات الصحيحة منها والخاطئة. وقد أجهدنا أنفسنا في تتبع هذه الآراء ودحضها قدر استطاعتنا، واستطعنا البرهنة على

أن المصادر الفقهية الأصلية خاصة الإجماع والقياس قد تبلورت في هذه المرحلة وكانت ذات منشأ عربي إسلامي خالص لا علاقة لها بالمؤثرات الخارجية، وركزنا بصفة رئيسة على دور «الشافعي» في تطوير الفقه باعتباره المؤسس الفعلي لعلم أصول الفقه الذي ساهم في تطوير الفقه وتجديده وجعله قابلاً للتطبيق في كل زمان ومكان. وكان تركيزنا على دور «الشافعي» مبعثه إعجاب المستشرقين به واعتباره أعظم شخصية إسلامية ظهرت على مر العصور، ومقابلته بعباقرة العالم الآخرين. وقد تناولنا معظم آرائه المبثوثة في رسالته حول مصادر الفقه الإسلامي حتى ننوه بعظمته من جهة وحتى ندحض بعض آراء المستشرقين التي جحدت عليه بعض فضله في هذا الميدان من جهة أخرى.

خامساً: تعرضنا للأسباب التي أدت إلى وَقْفِ الفقه الإسلامي عن النمو خاصة بعد الإفتاء بقفل باب الاجتهاد. فذهب روح الاجتهاد والتجديد، وأصبح من سمات هذا العهد التقليد الأعمى للفقهاء السابقين، فانغلقت دائرة التفكير في إطار مؤلَّفات الفقهاء السابقين، وأصبح الفقهاء بقوة الأشياء تابعين ومقلِّدين للسابقين بحيث لم تتعد مجهودات مَنْ لحقهم بالاجتهاد داخل المذاهب ذاتها التي ارتضاها كل واحد منهم لنفسه. ونتج عن ذلك التعصب للمذاهب والاقتصار على ما اختاره الفقيه أو العالم دون سواه بل وتعدى التعصب إلى العامة فكثر التشنيع على المذاهب المخالفة.

ولكن هذا العهد لم يكن جموداً كله وانحطاطاً كله، بل برز فيه فقهاء كبار ساهموا في إثراء الفقه الإسلامي وازدهاره بما قاموا به من التعليق على الأحكام واستخلاص القواعد الفقهية للعديد من المسائل التي تركها الفقهاء الكبار دون تعليل. كما أن فقهاء هذا العصر قاموا بالترجيح بين الآراء المختلفة في المذاهب سواء أكان الترجيح من حيث الرواية أم من حيث الدراية.

وقد حاول المستشرقون البرهنة على أن ظهور الأحاديث قد تم في هذه المرحلة من تطور الفقه الإسلامي. وأنكروا للسنة كل حجية في استنباط الأحكام الشرعية قبل هذا التاريخ، وهي شبهة طالماً دحضناها بالدليل والبرهان العلميين. وأبان المستشرقون عن كيفية تحول نظام الاجتهاد إلى نظام التقليد وكانت تحليلاتهم صائبة في هذا الخصوص. كما أشاروا إلى قيام العديد من الفقهاء المجددين الذين رفضوا الفتوى القائلة بقفل باب الاجتهاد، بل إن بعضاً منهم رفض مبدأ التقليد أصلاً كداود بن خلف الظاهري، وابن تومرت، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية. وقد حكم المستشرقون على

الفقه الإسلامي في هذه المرحلة بالثبات والجمود بعد أن كان قد امتاز في العصور السابقة بالمرونة والتطور والتجديد. وهو حكم صائب كما ترى لا نستطيع إنكاره أو التقليل من شأنه. ولكن هذا الجمود الذي وصف به الفقه الإسلامي في هذه المرحلة وبعدها من المراحل التي تلته كان سبباً في استقراره عبر العصور التي شهدت انحطاط الأنظمة السياسية الإسلامية.

كما تطرق المستشرقون إلى ظهور الحِيَل، وفصلوا القول فيها تفصيلاً، وقرنوا ظهورها بعصر التقليد، وإن كان ظهور الحيل أسبق من ذلك العصر، ومع ذلك فلم يتركها العلماء المسلمون على علاتها، ولم يدخروا وسعاً في مناهضتها وبيان مخالفتها لأحكام الشريعة، مع أنهم لم يحرِّموها على إطلاقها فأباحوا قسماً منها. ولعل في إبراز المستشرقين لخصائص الفقه الإسلامي في هذه المرحلة بما احتواه من «شروط ووثائق» قد برهنوا على عظمته بحيث قد وفق عن جدارة بين الأحكام النظرية والتطبيقات العملية بفضل العلماء الذين حاولوا المواءمة بينهما. وقد أدّى هذا التوفيق حتى في عصر الانحطاط إلى خلق قواعد قانونية جديدة كانت لها مكانتها وأهميتها في تطوير الفقه الإسلامي وتنميته وصيرورته صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان.

سادساً: كان لتطور الفقه الإسلامي في العصر الحاضر أثره في تجديد حيويته، وأصالته وصلاحيته للتطبيق في كل الأزمنة والأمكنة. فبالرغم من سيادة التقليد أحقاباً طويلة، وتخلّف الفقه عن مسايرة ما يجد للأمة من حوادث ومعاملات، إضافة إلى إصابة الأمة الإسلامية بكارثة الاستعمار الغربي الذي هيمن مباشرة على جميع مقدراتها خاصة القانونية منها. فإن الفقه خرج من جموده، وتحرك من سكونه بما قيَّض له الله من رجال نفضوا عنه الغبار، وأزالوا عنه الصدأ العالق به، فطوروا في أحكامه، واجتهدوا داخل نطاق النص وخارجه لمواجهة الحوادث والنوازل التي واجهتهم وهي كثيرة التعدد والتنوع حتى يصعب على المرء حصرها. وكان أول مظهر للاعتناء بالفقه تقنينه وذلك بعد ظهور مجلة الأحكام العدلية، ثم تلتها محاولات أخرى كان لها أثرها في تطوره والدفع به إلى الأمام لمواجهة الوقائع والحوادث المستجدّة حتى يمكن الاستغناء بموجبه عن القوانين الغربية التي أصبحت مطبقة في العالم الإسلامي بأسره تأثراً بالاستعمار الذي أناخ عليه بكلكله.

من مميزات هذا العصر بالنسبة إلى تطور الفقه دراسته والتأليف فيه بمنهجية جديدة تختلف عما كان معمولاً به في عصر التقليد. كما اتسمت هذه الدراسة

بالموضوعية، والبعد عن الألفاظ والشكليات، وعدم تفصيل مذهب فقهي على آخر، والتركيز على الفقه المقارن بين المدارس الفقهية أو بينها وبين القوانين الوضعية. واتسمت هذه الدراسة أيضاً باستخلاص النظريات الفقهية العامة حالة كون الأحكام التي استنبطها الفقهاء كانت وليدة المسائل والوقائع الفردية دونما استخلاص للوقائع العامة.

وقد اتسمت دراسات المستشرقين لهذه المرحلة من مراحل تطور الفقه الإسلامي بالعرض التاريخي خاصة الإشارة إلى ذلك الصراع الناشب بين الشريعة الإسلامية والقوانين الأوروبية في الهند وشرق وغرب وشمال إفريقيا، والشرق الأوسط، وأهمية عمل المحاكم البريطانية في الهند على تطبيق الشريعة الإسلامية في تلك الأصقاع. ومخالفة تلك الأحكام لمبادىء الشريعة، وكيفية اتخاذ الإجراءات القانونية اللازمة للمواءمة بينها.

وهكذا نلمس أن دراسات المستشرقين حول تطور الفقه في هذا العصر لم تكن سوى سرد تاريخي، خالٍ من التحليلات العلمية الدقيقة، ناءٍ عن بيان العلل والأسباب التي أدَّت بالفقه إلى الجمود والسكون ثم التحرك والانطلاق من جديد بعد تأثره بالتشريعات الغربية. ولكن هذا الحكم الذي أصدرناه عن هذه الدراسات لا ينطبق على ما قام به «كلسون» من تحليل لهذه العلل والأسباب طبقاً لما أثبتناه في ثنايا الكتاب.

هكذا وصلنا في خاتمة تطور الفقه الإسلامي عبر العصور إلى نتيجة مفادها أن الفقه الإسلامي خضع لقوانين التطور والنمو شأنه في ذلك شأن سائر الكائنات الحية باعتباره مرآة عاكسة لتطور المجتمع الإسلامي وبيان ظروفه، ومقدار تطوره ونموه، وبيان طريقة تفكيره. فقد بدأ الفقه صبيّاً يافعاً، ثم أصبح شابّاً، ثم صار كهلاً، ثم اعتورته عوامل الكبر والشيخوخة، ولكنه لم ينته إلى الموت لأنه غير قابل للموت والفناء فقيَّض الله له مِنْ أبنائه مَنْ عملوا على تجديده وتطويره حتى أخرجوه من جموده، وحركوه من سكونه، فاسترد عافيته وأصبح يأخذ مكانه الطبيعي في تنظيم المجتمعات الإسلامية. وما هذه القوانين العديدة المستمدة من الشريعة الإسلامية والتي تحل شيئاً فشيئاً محلَّ القوانين الغربية إلاَّ دليل على ما نقول.

سابعاً: كان من ضمن الشبهات التي ركز عليها المستشرقون ـ والتي كانت سبباً رئيساً في تدبيج كتابنا ـ تلك الشبهة القائلة: إن الفقه الإسلامي مستمد من القوانين والشرائع الأجنبية خاصة الشريعة الموسوية والقانون الروماني.

وقد أجهدنا أنفسنا لدحض هذه الشبهة أيما إجهاد، وسافرنا إلى بلدان عديدة للاطلاع على مصادر لم تكن بحوزتنا تساعدنا على الاطلاع على هذه الشبهة من أساسها، ثم بعد اطلاعنا عليها وفَهْمِنَا لها قمنا بتدبيج ردودنا عليها، وقد كان التوفيق رائدنا. وهكذا أعطينا للموضوع ما يستحقه من درس وتحليل، فقد تعرضنا إلى آراء المستشرقين كافة حول أصالة الفقه الإسلامي، ولم نترك رأياً تناول هذا الموضوع إلاَّ وعرضناه كما عرضه قائلوه ثم دبجنا ردودنا عليها طبقاً للمصادر والمراجع المتوفرة لدينا.

كانت نتيجة بحثنا تتلخّص في انقسام المستشرقين حول هذا الموضوع إلى فريقين، أحدهما: يقرّ بأصالة الفقه الإسلامي وينكر تأثره بأي قانون أجنبي مهما كان نوعه. وثانيهما: أن الفقه الإسلامي عبارة عن نُقُول إما من الشريعة الموسوية وإما من القانون الروماني. بل وذهب بعضهم إلى القول بتأثره بالقوانين الساسانية ولكن دون دليل قدموه في هذا الخصوص.

وقد استند القائلون بتأثر الفقه الإسلامي بالشريعة الموسوية والقانون الروماني إلى عدة مطابقات شكلية وموضوعية بينهما حكموا من خلالها على استمداد أحكامه منهما.

كان دورنا في هذا الصدد عرض هذه المتشابهات والمقابَلَة بينها وبين ما ورد في الفقه الإسلامي، ثم اجتهادنا في التدليل على أن هذه المتشابهات الظاهرة لا تدل من الناحية العلمية على استمداد الفقه الإسلامي من المصادر القانونية اليهودية والرومانية على حد سواء. ووصلنا إلى نتيجة علمية مفادها أن هذه التطبيقات ما هي في حقيقة أمرها إلاَّ مما يتشابه فيه الفكر الإنساني بصورة عامة، لأن الفكر الإنساني يتشابه في كثير من ألوان التفكير دونما حاجةٍ إلى تفسير هذا التشابه بالتقليد والتأثير.

ثم درسنا أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني في كثير من فروع القانون المختلفة. وقد أبانت لنا دراستنا هذه أن المماثلات بين أحكام معينة في القانون الروماني وبين تلك الأحكام المقررة في الفقه الإسلامي مما يتشابه في الفكر الإنساني. ولكن لإبراز الصلة بين النظامين القانونيين فإن الأمر يوجب التركيز على الاختلافات التي توجد بينهما.

وقد أثبتت لنا دراستنا المقابلة بينهما فيما يتعلق بقواعد الإثبات، وقواعد البيع والمقايضة ونظام الوقف والشفعة، وقوانين الأحوال الشخصية، من زواج وطلاق وتَبَنٍّ وإرث وغيرها، وقوانين نقل الملكية، وحقوق الارتفاق، والالتزامات ومصادر كل منهما خاصة الإجماع، بأن الفقه الإسلامي مستقل استقلالاً كاملاً عن القانون الروماني، وأنه لم يتأثر به لا من خلال النظام القضائي الروماني الذي وجده المسلمون مطبقاً في الشام إبَّان فتحهم لها، ولا من خلال الشريعة اليهودية التي قيل إنه قد تسرب إليه من خلالها، ولا من خلال المدارس القانونية الرومانية المبثوثة في بيروت والإسكندرية. ولكنه نظام عربي إسلامي وليد العبقرية العربية ذاتها دون سواها.

ثامناً: من أهم الشبهات التي أثارها المستشرقون حول الفقه الإسلامي تلك القائلة: إن الشريعة الإسلامية ليست صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وإن أحكامها لا تتناسب ومستجدات العصر الحديث المليء بالعلوم والمخترعات وغزو الفضاء، وإن أحكامها الجنائية القاسية لا تناسب التوجهات الإنسانية الحديثة التي تحرم العبث بجسم الإنسان، وإن أحكامها المنظمة للأحوال الشخصية لا تساير النظرة الحديثة للمرأة التي هي عبارة عن متاع بالنسبة إليها.

ركزنا في دراستنا على هذه الشبهة، وعرضناها من جميع أوجهها، وقدمنا أدوات ثلاثاً زعمنا أنه بموجبها نستطيع البرهنة على أن الفقه الإسلامي صالح للتطور في كل زمان ومكان، وصالح للتطبيق وإيجاد الحلول لسائر مستجدات العصر مهما اختلفت وتنوعت، وأنه قادر على مسايرة جميع الأوضاع المستجدة مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة والبيئات.

فقد رأينا أن علم أصول الفقه باعتباره المنهج العلمي الذي يطبقه الباحث المسلم لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، من أهم الأدوات التي تساعد الفقه على التطور والتجديد ومسايرة مستجدات الحياة مهما تطورت وتعقدت. فهو العلم الذي يرسي أصول المنهج المنطقي للاجتهاد التشريعي، وهو الأداة التي يمكننا عن طريقها استنباط الأحكام الشرعية لسائر القضايا والنوازل التي تواجهنا، ونستطيع عن طريقها البحث فيما تقتضيه مصالح الأمة، ومرافق الدولة، على مر العصور واختلاف ظروفها وبيئاتها. وهذا العلم يساعدنا أيضاً على وضع نظريات أصولية عامة تضبط أعمال المكلَّفين والمجتهدين، على نحو يضمن المطابقة بينها وبين أحكام الشريعة حفاظاً على غايات التشريع ومقاصده الأساسية.

وبالإضافة إلى علم أصول الفقه هناك القواعد الفقهية العامة التي تكمن أهميتها في ضبط وربط الكثير من الفروع الجزئية المختلفة برباط واحد تشترك فيه جميعاً، وتقدم كذلك المنهج القياسي العام الذي يساعد على حل القضايا والفروع الجزئية الكثيرة، فيتعرف بها إلى أحكام هذه القضايا والفروع بتطبيقها عليها وإعطائها حكم هذه القواعد.

تلعب القواعد الفقهية دوراً بارزاً في تطوير الفقه الإسلامي وتجديده بما تقدمه من حلول جزئية عديدة للمسائل التي تدخل في نطاق القواعد الكلية التي تحكمها. وهكذا نتمكن بها من استنباط هذه الحلول الجزئية التي تواجهنا في الكثير من أعمالنا التشريعية. وهذه الأداة لا تقل أهمية عن علم أصول الفقه في تطوير الفقه الإسلامي وتنميته وإن كانت تأتي في الأهمية بعده...

لا تقتصر «ديناميكية» الفقه الإسلامي على علم أصول الفقه أو القواعد الكلية الفقهية أو معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية أو تطبيق السياسة الشرعية ولكنها تتعداه إلى الاجتهاد بالرأي سواء أكان فردياً أم جماعياً.

نستطيع بالاجتهاد تطوير الفقه الإسلامي وتجديده عن طريق القيام به في نطاق النص ذاته وذلك عن طريق استهلاك طاقاته، في دلالته على معانيه، ولاسيما في دلالاته العقلية التي هي من لزوم عباراته، كدلالة الإشارة ودلالة النص، أو فحوى الخطاب، ودلالة الاقتضاء، ودلالة مفهوم المخالفة، كما نستطيع تطوير الفقه من خلاله فيما لا نص فيه، وذلك عن طريق منهج سياسة التشريع التي تستلزمها الظروف المستجدة بما تنبني عليه من تحقيق العدل، ومقاصد التشريع والأمن العام. وكذلك من خلال النظر في مقاصد الشريعة المبنية على تحقيق مصالح الناس الضرورية والحاجية والتحسينية، هذه المصالح المتجددة دوماً والمتعددة أبداً والتي لا تنتهي في أي زمان ومكان. فعن طريق تحقيق هذه المصالح المشروعة نستطيع أن نطور الفقه حتى يقدم لنا دوماً حلولاً لها. يضاف إلى ذلك أن الأحكام الكلية العملية التي جاء بها القرآن لا يمكننا الاستفادة منها إلاَّ من خلال الاجتهاد فيها لإيجاد الحلول الجزئية المندرجة تحتها. كما أن بعض أحكام القرآن الظنية تضطرنا إلى الاجتهاد من خلالها حتى نتمكن من تحديد المعنى المراد من النص من بين معانيه المحتملة فنجد الحل الذي ننشده فيها.

إن هذه الأدوات التي عرضناها تساعدنا دوماً على تطوير الفقه الإسلامي، وتجدد من حيويته، وتخرجه من جموده، وتساعده على استمراريته. فمن خلالها نستطيع أن نجد جميع الحلول الصحيحة والملائمة لكل الوقائع والحوادث والنوازل

التي تلمّ بنا. ومن خلالها يتمكن الفقه من مسايرة التطور الحضاري للبشرية التي تسعى دوماً إلى الأفضل والأحسن. ومن خلالها نبرهن على أن هذا الفقه ليس بذلك الجمود الذي يصفه به المستشرقون وأضرابهم من الشرقيين السائرين في ركابهم. ومن خلالها نتمكن من طرح تلك الثقافات والقواعد الغربية المستوردة التي لا تلائم معتقداتنا وظروفنا وأحوالنا ومجتمعاتنا. ومن خلالها نحكم على الفقه بالصلاحية والاستمرارية والتطور لمجابهة كلِّ المشاكل والقضايا مهما كان نوعها وفي أي زمان يتمُّ حصولها وفي أي بيئة تقع. ولا يتم ذلك إلاَّ بفهم مقاصد الشريعة وأحكامها ومراميها وأدواتها كعلم أصول الفقه والقواعد الفقهية والاجتهاد بالرأي سواء أكان فردياً أم جماعياً.

إن الدراسة التي قمنا بها في هذا المجال كانت عسيرة، طويلة مضنية. استغرقت منا سنين طوالاً، وحمَّلتنا نفقات باهظة، وأخذت من وقتنا وصحتنا الكثير. فقد تجشمنا الصعاب للحصول على المصادر النادرة حولها، ثم كابدنا المشاق لتدبيجها وترجمتها وتحليلها ومقابلتها واستخراج الصحيح من الفاسد منها. وهكذا ترى أيها القارىء العزيز ثمرة هذا المجهود الذي لا ينكر أمامك. وستلاحظ حتماً اختلاف الأسلوب في مواطن عدة، فمرة تجده سهلاً، سلساً، متناسقاً، منسجماً، ليناً، ومرة تجده ركيكاً، معقداً، صعباً، وهذا راجع إلى ظروفنا وأحوالنا وما ينتابنا في حياتنا اليومية من صعاب مهنية ومعيشية لا حصر لها.

وهكذا نصل بعد خمس سنوات طوال من البحث وبعد تدريس لمادة «الاستشراق» مدة ثلاث سنوات في الجامعة إلى هذه النتيجة التي نضعها بين يديك. وقد حاولنا من خلالها بسط ما قاله المستشرقون حول ديننا، وتراثنا وثقافتنا، ثم بذلنا جهدنا للرد على معظم الهنات والشبهات التي ألصقوها بها. ونرجو أن يكون هذا العمل مؤدياً للغرض الذي دبج من أجله وهو المنافحة عن الإسلام والذَّبُّ عن حياضه، والوقوف في وجه خصومه بعد التعرف إلى أفكارهم. وهو عمل ـ كما ترى ـ بعيد عن الكمال والدقة ويحتاج إلى سبر أغوار مصادر ومظان ليست في نطاق قدرتنا. ومع ذلك فقد حاولنا أن نقدم شيئاً لأمتنا بعد أن تكلم المستشرقون قروناً عنّا. وقد آن لنا أن نتكلم الآن بدورنا. فإذا كان التوفيق حليفنا فشكراً لله. وإذا كانت الأخرى فهذا هو غاية مجهودنا ومقدار طاقتنا، وندعو الآخرين إلى استكمال النقص الذي قد يكون اعترانا، وسدِّ المكان الذي قد تركناه شاغراً أمامنا، وما توفيقنا إلاَّ بالله فهو نعم المولى ونعم النصير.

انتهى الكتاب في 22/ 1/ 1990م

المصادر والمراجع العربية

أولاً: المصادر والمراجع العربية

(1) أبو سنة، أحمد فهمي، 1 ـ **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، رسالة عالمية الأزهر، القاهرة، مطبعة الأزهر 1949م.

2 ـ **الوسيط في أصول فقه الحنفية**، القاهرة، الطبعة الأولى، مطبعة دار التأليف/ 1374هـ.

3 ـ **مقدمة لدراسة الشريعة الإسلامية**، مذكرات مطبوعة على الآلة الكاتبة، 1964م.

(2) أبو طالب، صوفي، 4 ـ **بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني**، القاهرة.

(3) أبو زهرة، محمد، 5 ـ «**مالك**» مطبعة مخيمر، القاهرة، الطبعة الثانية.

6 ـ «**أبو حنيفة**»، القاهرة، الطبعة الثانية.

7 ـ «**الشافعي**»، دار الفكر العربي، ط2، بدون تاريخ.

8 ـ «**ابن حنبل**»، دار الفكر العربي، 1367هـ.

9 ـ «**ابن حزم**» دار الفكر العربي، ط2، بدون تاريخ.

10 ـ «**ابن تيمية**» الطبعة الثانية.

11 ـ «**الإمام زيد**» الطبعة الأولى.

12 ـ «**الإمام الصادق**» مطبعة مخيمر، القاهرة.

13 ـ «**أصول الفقه**» دار الفكر العربي، القاهرة بدون تاريخ.

14 ـ «**أصول الفقه الجعفري**» معهد الدراسات العربية العالية/ 1956م.

15 ـ «**مصادر الفقه الإسلامي**» ـ الكتاب والسنة ـ معهد الدراسات الإسلامية 1375هـ القاهرة.

(4) أبو حاتم الرازي، 16 ـ **آداب الشافعي ومناقبه**، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، جزءان، مطبعة السعادة بمصر 1372هـ.

(5) أبو يوسف، 17 ـ **الآثار**، مطبعة الاستقامة بمصر، ط1، 1355هـ.

18 ـ **اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى**، مطبعة الوفاء بالقاهرة، 1357هـ.

19 ـ **الخراج**، المطبعة السلفية، 1352هـ.

(6) الأتاسي، محمد خالد، 20 ـ **شرح المجلة**، ستة أجزاء، مطبعة حمص 1933م.

(7) ابن الأثير، 21 ـ **الكامل في التاريخ**، دار الطباعة المنيرية، القاهرة، ومطبعة الاستقامة.

(8) الأزرقي، محمد بن عبد الله، 22 ـ **أخبار مكة المشرفة**، الجزء الأول، مكتبة الخياط، بيروت، بدون تاريخ.

(9) الأسنوي، 23 ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، المطبعة الماجدية في مكة، 1353هـ، ط1.

24 ـ **نهاية السول شرح منهاج الأصول للبيضاوي**، مطبعة محمد علي صبيح، بدون تاريخ.

(10) اطفيش، 25 ـ **هميان الزاد إلى دار الميعاد**، طبع زنجبار، 1314هـ.

26 ـ **شامل الأصل والفرع**، المطبعة السلفية، القاهرة، 1348هـ.

(11) الفرد بل، 27 ـ **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، 1969م.

(12) الألوسي، 28 ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ثلاثون جزءاً، إدارة الطباعة المنيرية، 1267هـ.

(13) الآمدي، 29 ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، أربعة أجزاء، دار الكتاب العلمية، 1983م.

(14) أمين، أحمد، 30 ـ **فجر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الحادية عشرة، القاهرة، 1975م.

(15) أوليري دي لاسي، 31 ـ **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1972م.

(16) بتلر، 32 ـ **فتح العرب لمصر**، ترجمة: فريد أبو حديد، القاهرة، 1933م.

(17) الباجي، أبو الوليد 33 ـ **المنتقى**، شرح موطأ الإمام مالك، 7 أجزاء، مطبعة السعادة بمصر، 1331 ـ 1332هـ.

(18) البخاري، 34 ـ **صحيح البخاري**، 9 أجزاء، المطبعة الأميرية، 1314هـ.

(19) بخيت المطيعي، 35 ـ **سلم الوصول شرح نهاية السول للأسنوي**، المطبعة السلفية بالقاهرة، 1343هـ.

(20) بدران، أبو العينين، 36 ـ **أصول الفقه**، القاهرة، 1969م.

(21) البرديسي، محمد زكريا، 37 ـ «**أصول الفقه**» القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1969م.

38 ـ **«أصول الفقه»** للدراسات العليا، بحقوق القاهرة.

39 ـ **«الإكراه بين الشريعة والقانون»** بحث مستخرج من مجلة القانون والاقتصاد بكلية حقوق القاهرة. السنة الثلاثون والسنة الحادية والثلاثون 1960 ـ 1961م.

(22) البزدوي، فخر الإسلام، 40 ـ **أصول الفقه**، أربعة أجزاء، طبع مكتب الصائغ 1307هـ مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري.

(23) باز، سليم رستم، 41 ـ **كتاب شرح المجلة**، الطبعة الثالثة، المطبعة الأدبية، بيروت، 1923م.

(24) البصري، الحسن، 42 ـ **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، جزءان، دمشق 1964 ـ 1965م.

(25) البغدادي، الخطيب، 43 ـ **تاريخ بغداد**، 14 جزءاً، طبع مصر 1349هـ.

(26) باقر، سيد محمد، 44 ـ **وسيلة الوسائل في شرح الرسائل**، مطبعة التبريزي، 1290هـ.

(27) الباقلاني، 45 ـ **إعجاز القرآن**، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

(28) البلتاجي، محمد، 46 ـ **منهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري**، القاهرة، 1969م.

47 ـ **منهج عمر في التشريع**، القاهرة، 1970م.

48 ـ **موقف الإمام الشافعي من مدرسة العراق الفقهية**، القاهرة، بدون تاريخ.

(29) البهي، أحمد عبد المنعم، 49 ـ **تاريخ القضاء في الإسلام**، مطبعة لجنة البيان العربي، 1965م.

(30) البيهقي، 50 ـ **السنن الكبرى**، 10 أجزاء، مطبعة دار المعارف العثمانية بحيدر آباد، الطبعة الأولى، 1354 ـ 1356هـ.

(31) تاج، عبد الرحمن ومحمد السايس، 51 ـ **مذكرة في تاريخ التشريع الإسلامي**، كلية الشريعة بالأزهر، 1352هـ.

(32) الترمذي، 52 ـ **صحيح الترمذي بشرح ابن العربي المالكي** 13 جزءاً، المطبعة المصرية بالأزهر، 1350 ـ 1352 الطبعة الأولى.

(33) الثعالبي حسن الحجوي، 53 ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، 4 أجزاء، طُبِعَ بالرباط وفاس 1345هـ.

(34) الثعالبي، عبد الرحمن، 54 ـ **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، 4 أجزاء، طبع الجزائر، 1323هـ.

(35) ابن تومرت، 55 ـ **أعز ما يطلب**، نشرة لوسياني، الجزائر، 1903م.

(36) ابن تيمية، 56 ـ **منهاج السنة النبوية**، 4 أجزاء، طبع بولاق، 1321هـ.

57 ـ **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1369هـ.

58 ـ **القياس في الشرع الإسلامي**، المطبعة السلفية بالقاهرة 1346هـ.

59 ـ **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، المكتبة العلمية بالحجاز.

60 ـ **المودة في أصول الفقه**، مطبعة المدني، القاهرة، بدون تاريخ.

61 ـ **الفتاوى الكبرى**، خمسة أجزاء، دار المعرفة، بدون تاريخ.

62 ـ **منهاج السنة**.

63 ـ **الإكليل في المتشابه والتأويل**، مطبعة دار التأليف بمصر، بدون تاريخ.

(37) التميمي، عبد العزيز بن إبراهيم، 64 ـ **النيل**، مطبوع مع شرح اطفيش شرح النيل وشفاء العليل، 18 مجلداً.

(38) جدعان، فهمي، 65 ـ **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى بيروت 1979م.

(39) الجصاص، أبو بكر، 66 ـ **أحكام القرآن**، 3 أجزاء، دار الكتاب العربي، بيروت طبعة مصورة عن مطبعة الأوقاف الإسلامية 1335هـ.

67 ـ **أصول الجصاص**، جزءان، مخطوط دار الكتاب المصرية رقم (161) أصول.

(40) الجندي، عبد الحليم، 68 ـ **الإمام الشافعي**، بيروت 1966م.

(41) جواد علي، 69 ـ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، 1976م.

(42) جولدزيهر، 70 ـ **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة 1374هـ.

71 ـ **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة يوسف موسى وآخرين، دار الرائد العربي، بيروت، نسخة مصورة عن دار الكتاب المصري، 1946م.

(43) إمام الحرمين الجويني، 72 ـ **البرهان**، جزءان ـ مخطوطة دار الكتب المصرية، نسخة مصورة 1625 الأزهر (715)، (716).

73 ـ **الورقات**، طبع المطبعة التونسية بتونس، 1344هـ. الطبعة الثانية.

74 ـ **الشمائل في أصول الدين**، الإسكندرية، 1969م.

(44) الحاج، ساسي سالم، 75 ـ **شريعة المجتمع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي**، الطبعة الأولى، 1987م.

76 ـ **عقوبة الإعدام بين الإبقاء والإلغاء**، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1988م.

(45) الحاكم النيسابوري، 77 ـ **المستدرك**، طبع حيدر آباد الركن، الطبعة الأولى، 1340هـ.

68 ـ **معرفة علوم الحديث**، مطبعة دار الكتب المصرية 1937م.

(46) ابن حزم، 79 ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، 8 أجزاء، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، 1980م.

80 ـ **المحلى**، أحد عشر جزءاً، تحقيق: أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، 1980م.

81 ـ **الناسخ والمنسوخ**، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، مع تفسير الجلالين ولباب النقول، بدون تاريخ.

82 ـ **الفصل في الأهواء والملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

83 ـ **رسالة نقط العروس**، تحقيق: د. شوقي ضيف، 1951م.

(47) حسب الله، علي، 84 ـ **أصول التشريع الإسلامي**، الطبعة الثالثة، القاهرة 1964م.

(48) حسين أحمد، 85 ـ **مقاصد الشريعة**. جزءان، القاهرة، 1969م.

(49) حسين، سيد عبد الله علي، 86 ـ **المقارنات التشريعية**، 4 أجزاء، القاهرة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، 1366هـ.

(50) حسين، الخضري، 87 ـ **الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان**، دمشق 1971م.

88 ـ **تعليقات على موافقات الشاطبي**، القاهرة، 1341هـ.

89 ـ **رسائل الإصلاح**، ج3، القاهرة، مكتبة القدسي، 1358هـ.

(51) الحسني، هاشم معروف، 90 ـ **تاريخ الفقه الجعفري**، عرض ودراسة، طبع بغداد، بدون تاريخ.

(52) الحطاب، 91 ـ **مواهب الجليل شرح مختصر خليل**، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، 1328هـ.

(53) الحفناوي، عبد الحميد محمد 92 ـ **تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية**، القاهرة، 1977م، بدون مطبعة.

(54) حمادة، عباس، 93 ـ **أصول الفقه**، الطبعة الثانية، القاهرة، 1968م.

(55) ابن حنبل، 94 ـ **مسند الإمام ابن حنبل**، المطبعة الميمنية بمصر، 1313هـ.

(56) الحنبلي، شاكر، 95 ـ **أصول الفقه الإسلامي**، مطبعة الجامعة السورية 1368هـ.

(57) الحيدري، علي تقي الدين، 97 ـ **كتاب أصول الاستنباط**، شركة النشر والطباعة العراقية، 1950م.

(59) الخضري، محمد، 98 ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة 8، القاهرة، 1967م.

99 ـ **أصول الفقه**، الطبعة الرابعة، القاهرة 1962م.

(60) الخفيف، علي، 100 ـ **أحكام المعاملات الشرعية**، طبع القاهرة 1361هـ.
101 ـ **أسباب اختلاف الفقهاء**، معهد الدراسات العربية العالية، 1958م القاهرة.
(61) خلاَّف، عبد الوهاب، 102 ـ «**أصول الفقه**» مع «**خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي**» القاهرة، مطبعة النصر، 1976هـ، الطبعة السابعة.
103 ـ **أصول الفقه** للدراسات العليا بحقوق القاهرة، الحلقة الأولى ـ مطبعة النصر 1364هـ أولى. الحلقة الثانية ـ مطبعة نهضة مصر 1365 ط. أولى.
104 ـ **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**، القاهرة، معهد الدراسات العربية سنة 1954م.
105 ـ **بحث عن مصادر الأحكام**، في مجلة القانون والاقتصاد، العدد الخامس من السنة الخامسة.
106 ـ «**بحث في تفسير النصوص القانونية وتأويلها**» منشور في مجلة القانون والاقتصاد بكلية حقوق القاهرة، العدد الثاني، من المجلد 18 من السنة الثامنة 1948م.
(62) ابن خلدون، 107 ـ **المقدمة**، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان 1971م.
(63) ابن خلكان، 108 ـ **وفيات الأعيان**، 6 أجزاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.
(64) خليفة الحاجي، 109 ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، طبع وزارة المعارف التركية، 1941 ـ 1943م.
(65) خليل بن إسحاق بن موسى 110 ـ **مختصر خليل**، طبع عيسى البابي الحلبي، تعليق طاهر أحمد الزاوي، بدون تاريخ.
(66) الخولي، عبد العزيز، 111 ـ **مفتاح السنة**، القاهرة، 1928م.
(67) الدارمي، 112 ـ **سنن الدارمي** جزءان، طبع دمشق، 1349هـ.
(68) دبوز، محمد علي، 113 ـ **تاريخ المغرب العربي**، 3 أجزاء، طبعة أولى، طبعة البابي الحلبي، 1963م.
(69) الدبوسي، 114 ـ **تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع**، مخطوطة دار الكتب المصرية، رقم 255.
(70) الدردير، أحمد بن محمد العدوي، 115 ـ **الشرح الكبير على مختصر خليل**، 4 أجزاء، طبع عيسى البابي الحلبي، مع حاشيتي الدسوقي وتقريرات عليش، بدون تاريخ.
(71) الدريني، فتحي، 116 ـ **أصول التشريع الإسلامي**، بيروت، 1977م.
(72) الدواليبي، معروف، 117 ـ **الموجز في الحقوق الرومانية**، دمشق، 1961م.
118 ـ **المدخل إلى علم أصول الفقه**، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، الطبعة الأولى، 1368هـ.

(73) الذهبي، محمد حسين، 119 ـ **التفسير والمفسرون**، جزءان، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ.

(74) الذهبي، 120 ـ **تذكرة الحفاظ**، مطبوع مع المستدرك للحاكم، طبع الهند، 1340هـ.

(75) الراغب الأصفهاني، 121 ـ **المفردات في غريب القرآن**، مصر، المطبعة الميمنية.

122 ـ **مقدمة التفسير**، مطبعة الجمالية 1329هـ مع تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار.

(76) ابن رشد الحفيد، 123 ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، جزءان، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1370هـ.

(77) رضا، رشيد، 124 ـ **تفسير المنار**، 12 جزءاً، 1927 ـ 1928م.

125 ـ **الخلافة والإمامة العظمى**، القاهرة، 1923م.

(78) رمضان البوطي، سعيد، 126 ـ **ضوابط المصلحة**، رسالة الدكتوراه، دمشق 1966م.

(79) الرازي، ابن أبي حاتم، 127 ـ **مناقب الإمام الشافعي**، القاهرة، المكتبة العلامية 1279هـ.

(80) الرازي، فخر الدين بن محمد، 128 ـ **المحصول في علم الأصول**، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم 297، طلعت، أصول.

129 ـ **مفاتيح الغيب**، 8 أجزاء، المطبعة الخيرية الطبعة الأولى، 1307هـ.

(81) الزبيدي، 130 ـ **تاج العروس**، 9 أجزاء، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مطبعة حكومة الكويت، 1967م.

(82) الزحيلي، وهبة، 131 ـ **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، رسالة الدكتوراه. من جامعة القاهرة، دمشق، دار الفكر.

(83) الزرقاء، مصطفى أحمد، 132 ـ **المدخل الفقهي العام إلى الحقوق المدنية**، دمشق مطبعة الجامعة السورية، جامعة دمشق، 1377هـ.

133 ـ **الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد**، جزءان، الطبعة السابعة، جامعة دمشق، 1963م.

(84) الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، 134 ـ **شرح على الموطأ**، 4 أجزاء، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، 1379هـ.

(85) الزرقاني، محمد بن عبد العظيم، 135 ـ **مناهل العرفان في تفسير القرآن** ـ جزءان، عيسى البابي، 1372هـ.

(86) الزركشي، 136 ـ **البرهان في علوم القرآن** ـ 4 أجزاء، ط1، عيسى البابي، 1376هـ.

(87) الزركلي، خير الدين، 137 ـ **الأعلام**، 10 مجلدات، ط2، القاهرة بدون تاريخ.

(88) الزفزاف، محمد 138 ـ **مذكرات في أصول الفقه**، قسم الدراسات العليا بحقوق القاهرة، 1959م.

139 ـ **محاضرات في الفقه المقارن في الطلاق**، الدراسات العليا حقوق القاهرة، 1961م ـ 1962م.

(89) الزمخشري، 140 ـ **تفسير الكشاف**، 4 أجزاء، دار المعرفة، بيروت لبنان.

141 ـ **الفائق في غريب الحديث**، طبع حيدر آباد، الدكن، 1324هـ.

(90) الزنجاني، 142 ـ **تاريخ الفروع على الأصول**، دمشق، 1962م.

(91) زيدان، عبد الكريم، 143 ـ **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ط4، مطبعة العاني، بغداد، 1969م.

(92) زيد بن علي، 144 ـ **مجموع الفقه**، طبع جريفيني، ميلانو، 1919م.

(93) زيد، مصطفى، 145 ـ **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1964م.

(94) ابن السبكي، 146 ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، القاهرة، المطبعة الحسينية، طبعة أولى، 1324هـ.

(95) السرخسي، 147 ـ **أصول السرخسي**، جزءان، طبع دار الكتاب العربي بمصر، 1972هـ.

(96) ابن سعد، 148 ـ **الطبقات الكبرى**، دار التحرير، القاهرة، 1968م.

(97) ابن سلامة، 149 ـ **الناسخ والمنسوخ**، مطبعة هندية بمصر، 1315هـ.

(98) السالمي الإباضي، 150 ـ **شمس الأصول ألفية في علم الأصول**، مطبعة دار الموسوعات بمصر، بدون تاريخ.

151 ـ **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، مطبعة الموسوعات بمصر مع الألفية.

152 ـ **جوهر النظام في الأصول والفروع**، المطبعة السلفية، تعليقات إبراهيم اطفيش.

(99) السنهوري، عبد الرزاق، 15 ـ **مصادر الحق في الفقه الإسلامي**، معهد البحوث والدراسات العربية، 1967م.

(100) السنهوري، وأبو ستيت، 154 ـ **أصول الفقه**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1940م.

(101) السيوطي، 155 ـ «**الآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**»، جزءان ـ المطبعة الأدبية بمصر، ط1، 1317هـ.

156 ـ «**الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**» جزءان، المطبعة الخيرية بمصر 1321هـ.

157 ـ «**تنوير الحوالك شرح على موطإ مالك**»، 3 أجزاء ـ القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

158 ـ «**مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة**»، إدارة المطابع المنيرية: ط1.

159 ـ «**تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**» نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة ط1، 1379هـ.

160 ـ **الأشباه والنظائر في الفروع**، مطبعة مصطفى محمد بمصر، بدون تاريخ.

161 ـ **طبقات المفسرين**، طبع ليدن، 1839م.

162 ـ **جزيل المواهب في اختلاف المذاهب**، مخطوطة دار الكتب المصرية، رقم (35) مجاميع.

163 ـ **الإتقان في علوم القرآن**، جزءان بهامشه إعجاز القرآن لأبي بكر الباقلاني، مطبعة حجازي بالقاهرة 1368هـ.

(102) شاخت، يوسف، 164 ـ **ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي**، المنتقى من دراسات المستشرقين، جمع وتعليق ونقل د. صلاح الدين المنجد، ج1، دار الكتاب الجديد، بيروت 1976م.

(103) الشاطبي، 165 ـ **الموافقات**، 4 أجزاء، شرح الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ.

166 ـ **الاعتصام**، جزءان، مطبعة مصطفى محمد، بدون تاريخ.

(104) الشاشي، 167 ـ **أصول الشاشي**، طبع الهند 1289، 1310هـ.

(105) الشافعي، محمد بن إدريس، 168 ـ **أحكام القرآن**، ط1، جزءان، القاهرة، 1952م.

169 ـ **كتاب الأم**، القاهرة 1321هـ، 3 أجزاء في 7 مجلدات.

170 ـ **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة 1940م.

(106) شرف الدين بن عبد العظيم، 171 ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، ج2، بنغاري، 1974م.

(107) الشريف المرتضى، 172 ـ **الانتصار**، جزءان، طبع حجر طهران 1315هـ.

(108) زكي الدين شعبان، 173 ـ **الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية**، منشورات جامعة قاريونس، الطبعة الرابعة 1978م.

174 ـ **أصول الفقه الإسلامي**، مطبعة دار التأليف القاهرة، 1964 ـ 1965م.

(109) شلتوت، محمود، 175 ـ **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار القلم بالقاهرة، بدون تاريخ.

(110) شلبي، محمد، 176 ـ **تعليل الأحكام**، رسالة في أصول الفقه، القاهرة 1366هـ.

177 ـ **التعريف بالفقه الإسلامي**، بيروت 1969م.

178 ـ **المدخل لدراسة الفقه الإسلامي**، مطبعة دار التأليف، ط1، 1376هـ.

(111) الشوكاني، 179 ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق عن علم الأصول**، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ.

180 ـ **نيل الأوطار**، مطبعة البابي الحلبي بدون تاريخ.

(112) الشهرستاني، 181 ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مطبوع على هامش الملل والنحل لابن حزم، دار المعرفة، بيروت 1983م.

(113) الشيرازي، الفيروزابادي، 182 ـ **اللّمع**، طبع مصطفى البابي الحلبي، 1377هـ ـ ط3.

(114) الشيباني، محمد بن حسن، 183 ـ **الجامع الكبير**، مطبعة الاستقامة بمصر، ط1، 1356هـ.

184 ـ **الأصل**، القسم الأول في البيوع، تحقيق وتعليق: شفيق شحاتة. مطبعة جامعة القاهرة، 1954م.

(115) الصالح، صبحي، 185 ـ **النظم الإسلامية**، بيروت، 1968م.

186 ـ **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، ط16، 1985م.

187 ـ **علوم الحديث ومصطلحه**، دار العلم للملايين، ط15، 1984م.

(116) الطالبي، عمّار، 188 ـ آراء **الخوارج**، المكتب المصري الحديث، بدون تاريخ.

(117) الطبرسي، 189 ـ **مجمع البيان في تفسير القرآن**، 10 أجزاء، طبعة طهران، 1373هـ.

(118) الطبري، ابن جرير، 190 ـ **تاريخ الرسل والملوك**، 15 جزءاً. طبعة دي خويه، مطبعة خياط، بيروت، بدون تاريخ.

191 ـ **جامع البيان في تفسير القرآن**، 30 جزءاً، دار المعرفة بيروت، لبنان، 1983م.

192 ـ **اختلاف الفقهاء**، «كتاب البيوع» نشره كرن الألماني، طبع القاهرة، 1320هـ.

(119) الطرابلسي، علي بن الخليل 193 ـ **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، المطبعة الميمنية بمصر، 1310هـ.

(120) الطماوي، سليمان محمد، 194 ـ **عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة**، دار الفكر العربي، ط2، 1976م.

(121) ابن عابدين، 195 ـ **رد المحتار على المختار المعروف بحاشية ابن عابدين**، 5 أجزاء، مطبعة بولاق، 1282هـ.

(122) عاشور، محمد الطاهر، 196 ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس، 1366هـ.

(123) العاني، محمد شفيق، 197 ـ **الفقه الإسلامي ومشروع القانون المدني الموحد في البلاد العربية**، معهد الدراسات العربية العالية، 1965م.

(124) عبد الرازق، علي 198 ـ **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة، 1925م.

199 ـ **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، القاهرة، 1947م.

(125) عبد الباقي عبد الفتاح، 200 ـ **نظرية القانون**، الطبعة الرابعة، دار الكتاب العربي، 1965م.

(126) عبد الباقي، فؤاد، 201 ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، مطابع الشعب، القاهرة، 1378هـ.

(127) عبد الرازق، مصطفى، 202 ـ **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، 1363هـ.

203 ـ بحث بعنوان: «**الشافعي واضع علم أصول الفقه**»، مجلة الرسالة، السنة الأولى والثانية 1352 ـ 1353هـ.

(128) ابن عبد البر، 104 ـ **جامع بيان العلم وفضله**، جزءان، القاهرة إدارة الطباعة المنيرية.

(129) عبد الجبار، القاضي، 205 ـ **تنزيه القرآن عن المطاعن**، المطبعة الجمالية 1329هـ.

(130) ابن عبد السلام، عز الدين، 206 ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، جزءان، مطبعة الاستقامة، القاهرة، بدون تاريخ.

(131) عبد الله، عمر 207 ـ **سلم الوصول إلى علم الأصول**، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1956م.

(132) عبد القادر، علي حسن، 208 ـ **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**، القاهرة، ط2، 1956م.

(133) ابن العربي، 209 ـ **أحكام القرآن**، 4 أجزاء، عيسى البابي، 1376 ـ 1378هـ.

(134) العسقلاني، ابن حجر، 210 ـ **فتح الباري في شرح البخاري**، طبعة البابي الحلبي ج15، 1959م.

(135) عطوة، عبد العال، 211 ـ **المدخل إلى الفقه الإسلامي**، محاضرات مطبوعة على الآلة الكاتبة، 1966م.

(136) ابن عاشور، الطاهر، 212 ـ **تفسير القرآن الكريم**، منشورات دار الكتب الشرقية، تونس، بدون تاريخ.

(137) ابن العماد، الحنبلي، 213 ـ **شذرات الذهب**، 4 أجزاء، القاهرة، 1350هـ.

(138) عودة، عبد القادر، 214 ـ **التشريع الجنائي في الإسلام**، جزءان، دار إحياء التراث العربي، ط4، 1985م.

(139) الغزالي، 215 ـ **المنقذ من الضلال**، تحقيق: جميل صليبا، بيروت، ط11، 1983م.

216 ـ **المنخول من علم الأصول**، تحقيق: هيتو، دار الفكر، بيروت، 1970م.
217 ـ **شفاء الغليل**، تحقيق: القبسي، بغداد 1971م.
218 ـ **إحياء علوم الدين**، أربعة أجزاء، القاهرة، 1933م.
219 ـ **معيار العلم في فن المنطق**، ط3، بيروت 1981م.
220 ـ **محك النظر في المنطق**، بيروت 1966م.
221 ـ **المستصفى في علم الأصول**، جزءان، ط1، المطبعة الأميرية ببولاق مصر 1322هـ.
222 ـ كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة 1902م.
223 ـ **الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي**، جزءان، مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة، 1317هـ.
(140) الفاسي، علال، 224 ـ **النقد الذاتي**، القاهرة، 1952م.
255 ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء، بدون تاريخ.
(141) فرج رضا، 226 ـ **محاضرات في القانون الروماني**، محاضرات مطبوعة على الآلة الكاتبة. 1965م. بنغازي.
(142) ابن فرحون، 227 ـ **تبصرة الحكام**، القاهرة، 1301هـ.
(143) فلهوزن جوليوس، 228 ـ **الخوارج والشيعة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مطبعة النهضة المصرية، 1958م.
(144) القاضي، مختار، 229 ـ **الرأي في الفقه الإسلامي**، رسالة الدكتوراه من جامعة القاهرة، ط1، 1368هـ.
(145) ابن قتيبة، 230 ـ **تأويل مشكل القرآن**، طبع عيسى البابي الحلبي، مصر ـ 1373هـ.
(146) ابن قدامى، 231 ـ **المغني**، شرح على مختصر الخرقي، 9 أجزاء، القاهرة ط3، دار المنار، 1367هـ.
(147) قدري، محمد باشا، 232 ـ **مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان**، ط1، 1338هـ.
(148) القدوري أحمد بن محمد، 233 ـ **مختصر القدوري**، طبع الأستانة 1309هـ.
(149) القرافي، أحمد بن إدريس، 234 ـ **تنقيح الفصول في علم الأصول**، مطبعة كلية الشريعة 1381هـ.
235 ـ **شرح تنقيح الفصول**، طبع مصر، 1307هـ.
236 ـ **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (1) ش.
237 ـ **الفروق**، 4 أجزاء: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1344هـ.

(150) قراعة، علي، 238 ـ **فقه القرآن والسنة والطلاق**. دار مصر للطباعة 1375هـ.
(151) القرطبي، 239 ـ **الجامع لأحكام القرآن**، 20 جزءاً، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، 1966م.
(152) القطيفي، عبد الحسين، 240 ـ **مذكرات في القانون الدولي العام**، مطبوعة على الآلة الكاتبة، 1965م ـ بنغازي.
(153) القرنشاوي، عبد الجليل، 241 ـ **دراسات في الشريعة الإسلامية**، منشورات جامعة قاريونس، بدون تاريخ.
(154) القيرواني، ابن أبي زيد 242 ـ **مطبعة الاستقامة بالقاهرة**، 1353هـ.
(155) ابن قيم الجوزية، 243 ـ **أعلام الموقعين**، إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ.
244 ـ **الطرق الحكمية في السياسية الشرعية**، مطبعة الآداب والمؤيد بمصر، 1317هـ.
(156) ابن كثير، 245 ـ **تفسير القرآن العظيم**، 7 أجزاء، دار الأندلس للطباعة والنشر ط2، 1980م.
246 ـ **البداية والنهاية**، 14 جزءاً، مكتبة المعارف، بيروت ط4، 1981م.
(157) كحالة، عمر رضا، 247 ـ **معجم المؤلفين**، 15 جزءاً، دمشق، ط1، 1376 ـ 1381هـ.
(158) كريمر، فون، 248 ـ **تاريخ الحضارة في الشرق**، ترجمة: خواد باكش، 1920م.
(159) الكاساني، علاء الدين، 249 ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 7 أجزاء، طبع مصر، 1327، 1329هـ، ط1.
(160) كاشف الغطاء، محمد حسين، 250 ـ **أصل الشيعة وأصولها**، ط2، مكتبة النجاح بالنجف الأشرف.
(161) الكلبي، ابن جزي، 251 ـ **التسهيل لعلوم التنزيل**، القاهرة، مصطفى محمد، ط1، 1355هـ.
252 ـ **القوانين الفقهية**، مطبعة النهضة، بتونس، 1344هـ.
(162) الكمال بن الهمام، 253 ـ **فتح القدير شرح الهداية**، 8 أجزاء، المطبعة الأميرية، ط1، 1315هـ.
(163) لوبون، جوستاف، 254 ـ **الحضارة العربية**، ترجمة: عادل زعيتر، طبع القاهرة، 1367هـ.
(164) لويس، برنارد، 255 ـ **أصول الإسماعيلية**، ترجمة: خليل أحمد جلو وجاسم محمد الرجب، طبع دار الكتاب العربي بمصر، بدون تاريخ.
(165) ابن ماجه، 256 ـ **سنن ابن ماجه**، جزءان، عيسى الحلبي، 1372هـ.

(166) مالك، 257 ـ **المدونة الكبرى**، رواية سحنون التنوخي، عن عبد الرحمن بن القاسم، 16 جزءاً، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، 1323هـ.

(167) الماوردي، 258 ـ **الأحكام السلطانية**، مطبعة السعادة بالقاهرة، 1327هـ.

(168) المبرد، 259 ـ **الكامل**، دار نهضة مصر، 4 أجزاء، بدون تاريخ.

(169) **مجلة الأحكام العدلية**، ط5، 1968م.

(170) المحلاوي، 260 ـ **تسهيل الوصول إلى علم الأصول**، القاهرة، 1341هـ.

(171) محمصاني، صبحي، 261 ـ **فلسفة التشريع في الإسلام**، ط3، دار العلم للملايين، 1961م.

(172) المراكشي، عبد الواحد، 262 ـ **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ط2، نشرة دوزي، ليدن، 1881م.

(173) المسعودي، 263 ـ **مروج الذهب**، 4 أجزاء، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1983م.

(174) مصطفى شاكر، 264 ـ **دولة بني العباس**، جزءان، وكالة المطبوعات الكويت، 1974م.

(175) **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث**، تألف مجموعة من المستشرقين، ليدن ـ هولندا.

(176) ابن المقفع، 265 ـ **آثار ابن المقفع**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت بدون تاريخ.

(177) ابن منظور، 266 ـ **لسان العرب**، 15 جزءاً، بيروت، بدون تاريخ.

(178) المواق، محمد بن يوسف العبدري، 267 ـ **التاج والإكليل لمختصر خليل**، وبهامشه مواهب الجليل، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى 1328هـ.

(179) موسى، محمد يوسف، 268 ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، معهد الدراسات العربية العالية، دار المعرفة، بدون تاريخ.

269 ـ **المدخل لدراسة الفقه الإسلامي**، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1961م.

270 ـ **محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي**، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 1954م.

(180) النبهاني، 271 ـ **المدخل إلى التشريع الإسلامي**، القاهرة 1311هـ.

(181) ابن نجيم، 272 ـ **الأشباه والنظائر**، جزءان، دار الطباعة العامرة بمصر بدون تاريخ.

(182) النحّاس، 273 ـ **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، مطبعة السعادة، بمصر 1223هـ.

(183) ابن النديم، 274 ـ **الفهرست**، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ.

(184) النسائي، 275 ـ سنن النسائي، مع شرح السيوطي وحاشية السندي، 8 أجزاء، المطبعة المصرية، بدون تاريخ.

(185) النشار، علي سامي، 276 ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة، النهضة العربية، 1954م.

277 ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1367هـ.

(186) نشأة، أحمد، 278 ـ **رسالة الإثبات**، دار الفكر العربي، القاهرة، جزءان 1972م.

(187) نصار، حسن، 279 ـ **قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية**، القاهرة، دار الفكر العربي، ط1، 1381هـ.

(188) نللينو، 280 ـ **نظرات في علاقة الفقه الإسلامي بالقانون الروماني**، في كتاب «**المنتقى من دراسات المستشرقين**».

(189) النووي، أبو زكريا، 281 ـ **شرح مسلم**، 18 جزءاً، طبع محمد علي صبيح، بدون تاريخ.

(190) النويري، 282 ـ **نهاية الأرب**، 19 جزءاً، وزارة الأوقاف والإرشاد القومي، المؤسسة العربية العامة للتأليف والنشر نسخة مصورة عن مطبعة دار الكتب، بدون تاريخ.

(191) النيسابوري الواحدي 283 ـ **أسباب النزول**، مطبعة هندية بمصر 1315هـ.

(192) النيفر محمد الطاهر، 284 ـ **أصول الفقه**، تونس، بدون تاريخ.

(193) ابن هشام، 285 ـ **السيرة النبوية**، جزءان، الطبعة الثانية، مطبعة البابي الحلبي، 1955م.

(194) هيكل، محمد حسين، 286 ـ **حياة محمد**، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة 9، 1965م.

(195) الواقدي، 287 ـ **المغازي**، تحقيق: مارسدن جونس، الجزء الأول، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ.

(196) وكيع، 288 ـ **أخبار القضاة**، تعليق، عبد العزيز المراغي، 3 أجزاء، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، 1366هـ.

(197) مونتجمري وات، 289 ـ **محمد في مكة**، ترجمة: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ.

290 ـ **محمد في المدينة**، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ.

(198) اليعقوبي، 291 ـ **تاريخ اليعقوبي**، الجزء الثاني، طبعة النجف، بدون تاريخ.

المراجع الأجنبية

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية

(1) ALBRISHT:

1 - From the stone age to christianity, Baltimore, 1946.

(2) ALLEN (C.K.):

2 - Law in the making, Oxford, 1964.

(3) ANDERSON (J.N.D.):

3 - Islamic law in Africa, London, 1954.

4 - Law and Costum in Muslim Area in Africa, Civilisations, rii - pp: 17 - 31, 1957.

5 - Conflict of Laws in Northern Nigeria, I.C.L. Q. viii, pp: 442 - 456, 1959.

6 - Judical and Legel Developements in Northern Region, Ibid, XII, pp: 282 - 292, 1963.

(4) ANGEL (R.C.):

7 - Consensus, in A dictionary of Social science (Gould and Kolb) edit, S.D.

(5) ARENDONK (C. VAN.):

8 - Art. IBN Hazm in E.I (1).

(6) ARNAL Dez

Mahomet et la Prédications prophétiques, Paris, seghers, 1970.

(7) ARKOUN. (M.):

9 - Introduction à la Pensée Islamique classique, in Cahiers d'histoire Mondiale, Neuchatel - Switzerland, XI/ 4 - PP; 577 - 614, 1969.

(8) BÉCHARA (EL-KHOURY):

10 - Essai sur la théorie des preuves en droit musulman, Beyrouth, 1926.

(9) BAZ (J.):

11 - Essai sur la fraude à la loi en droit musulman, Paris, 1938.

(10) BENNABI (M.):

12 - Le phenomène Coranique, Edition, A.E.I.S.D. Sans Date.

13 - Vocation de L'Islam, Paris, 1954.

(11) BELL (R.):

14 - Introduction to the Qur'an, Edinburgh, 1954.

(12) BEL (A.):

15 - La religion musulmane en Berbérie, Paris, 1938.

(13) BERNARD (L.):

16 - Le retour de L'Islam. Gallimard, S.D.

(14) BERNARD (M.):

17 - L'accord unanime de la Communaute Come Fondement des Statuts legaux de L'islam, Paris, 1970.

18 - Art. idjmac, in E.I (2.), Paris, 1966.

(15) BERGER (P.):

19 - La religion dans la conscience moderne, Paris, 1971.

(16) BERQUE (J.)

20 - Essai sur la méthode juridique Maghrébine; rabat, 1944.

(17) BLACHÈRE (R.):

21 - Le Coran, que sais-je? P.U.F., S.D.

22 - Introduction au Coran, Paris, 1947.

23 - Le problème de Mahomet, Paris, 1952.

(18) BOUMAN:

24 - Le Conflit autour du Coran et la solution d'al-Baqillani, Amesterdam, 1959.

(19) BOUSQUET (G.H.):

25 - Le Mystère de la formation et des origines du Fiqh. in, Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de la legislation et de la jurisprudence, Vol 63, P. 76, Alger, 1947.

26 - Du Droit Musulman et de son application effective dans le monde, Alger, 1949.

27 - Art. Ada, in E.I. (2.).

28 - Islamic law and Customory law in Frensh North Africa, J.C.L. 1950.

29 - Le Droit Musulman Par les textes, 3ème édition, Alger, 1960.

(20) BEUNSCHVIG (R.):

30 - Etudes d'islamologie, 2 Vol. Ed; G.B. Maisonneuve et Larose, Paris, 1976 Les articles que nous avons eu l'occasion de consulter sont les suivants:

a) Pour au Contre la logique grecque chez les Théologiens - Juristes de L'islam.

b) Polémiques Médiévales autour du rite de Mâlik.

c) Logique du droit dans l'islam classique.

d) Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'aprés al-ghazali.

(21) BUHL (F.):

31 - Considerations Sociologiques sur le droit Musulman ancien, S.I. iii, pp: 61 - 73, 1955.

32 - The character of Mohammad as a prophet, in the Moslem world, 1911.

33 - Das Leben Mohammeds, Leipzig, 2ème édition 1955.

(22) CAETANI (L.):

34 - Annali dell'Islam, v. rome, 1912.

(23) CAHEN (C.):

35 - Introduction à l'histoire de l'orient Musulman, Paris, 1970.

(24) CAMILLE (M.):

36 - L'autorité dans la Pensée Musulmane, J. vrin, Paris, 1975.

(25) CARDAHI (C.):

37 - La conception de la pratique du droit international privé dans l'islam, Paris, 1938.

(26) CARRA (DE VAUX):

38 - Les penseurs de l'islam, 5 vol. Paris, 1921.

(27) CASANOVA (P.):

39 - Mohammad et la fin du monde, Paris, 1911.

(28) CERULLI (F.):

40 - Questions actuelles de droit musulman au Pakistan, in studia Islamica, XXIX, 1969.

(29) CLEMENT HUART:

41 - Histoire des Arabes, 2 vol, Paris, 1912.

(30) CHARLES (R.):

42 - Le Droit musulman, coll, que sais-je? n' 702, P.U.F. Paris, 1965.

(31) CHARNAY (J.P.):

43 - Sociologie religieuse de l'islam, Islam - Sindbad, Paris, 1977.

(32) CHELHOD (J.):

44 - Introduction à la sociologie de l'islam, de l'animisme à l'universalisme, Maisonneuve et Larose, Paris 1958.

(33) COLLINET (P.):

45 - Histoire de l'école de droit de Beyrouth, Paris, 1925.

(34) CORBIN (H.):

46 - Histoire de la philosophie Islamique, coll. Idées, Gallimard, Paris, 1964.

(35) COULSON (N.J.):

47 - A history of Islamic law, Edinburgh at the university press, 1964.

48 - Doctrine and practice in Islamic law, in B.S.O.A.S. xviii, pp: 211 - 226, 1956.

49 - Muslim custom and case law, W.I.N.S. vi, pp: 13 - 24, 1959.

(36) CRAGGS (K.):

50 - Councils in Contemporary islam, Edinbourgh, 1965.

(37) DANIEL REIG:

51 - Homo orientaliste, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

(38) DAOULIBI (M.):

52 - La jurisprudence dans le droit islamique, Paris, 1941.

(39) DEBANI (M.):

53 - Principe de la considération d'utilité dans la législation Islamique, Thèse de Doctorat, Paris - I. Sans Date.

(40) DEMENGHEM (E.):

54 - La vie de Mahomet, 2ème édi, Paris, charlot, 1956.

(41) DERMENGHEM:

55 - Mahomet et la tradition islamique, Paris, 1955.

(42) DE - VRIES (B.):

56 - Dogmatics of Haliakkah, source of authority, in Encyclopedia Judaica, T. 7.

(43) DONALDSON (D.M.):

57 - The shiite Réligion, London, 1933.

(44) EDWARDS (P.):

58 - Common consent arguments for the existence of God, Encyclopedia of philosophy, T.2.

(45) EL ELFY:

59 - Les sources du Droit à l'époque d'omar, Paris, 1968.

(46) ELON (M.):

60 - Minhâg, in Encyclopedia Judaica, T. 12.

(47) ENCYCLOPEDIA:

de l'islam, Nouvelle édition, 3 vol. G.P. Maisonneuve et Larose, S.A. Paris, 1975.

(48) FARUKI (K.):

61 - Ijma and the gate of Ijtihad, Karachi, 1954.

62 - Islamic Jurisprudence, Karachi, 1962.

(49) FORSHOW (B.):

63 - Consensus, Theological authority of, in New catholic Encyclopedia, Vol, IV.

(50) FRANK (D.S.):

64 - Islam and the modern world, Washington, 1951

(51) FRYE (R.N):

65 - Islam and the West, la haye, 1957.

(52) GARDET (L.):

66 - Introduction à la théologie musulmane, en collaboration avec «anawati»; Paris 1948.

67 - La cité musulmane, vie sociale et politique, Paris, 1969.

68 - L'islam; Religion et communauté, Paris, 1967.

(53) GAUDEFROY - DEMOMBYNES:

69 - Mahomet, Paris, Albin Michel, 1957.

(54) GAUDEMET (J.):

70 - Institutions de l'Antiquité, Paris, 1967.

71 - Romain droit, in Encyclopedia Universalis.

(55) GERALD FITZ:

72 - Alleged debt of islamic law to Romain law, in law Quarterly Review; vol 67, January 1951, pp: 81 - 102.

(56) GIBB (H.A.R.):

73 - Mohammedanism, London, Thome University Library, 1953.

74 - Modern trends in Islam, Chicago 1947.

75 - The evolution of government in early Islam, in Studia Islamica, IV, 1955.

(57) GIFFARD (A.E.):

76 - précis de droit romain, Paris, 1934.

(58) GOLTEIN (S.D.):

77 - The Birth - hour of Muslim law? M.W.I. 1960.

(59) GOLDZIHER (E.G.):

78 - Etudes sur la tradition Islamique, tra. Française Par Leon Bercher, J. Maisonneuve, Paris, 1984.

79 - Art. «FIQH» in E. (1 - 2).

80 - Punishment of the authars of satirical Poems by Umar and Uthman, in Z.D.M.G. 1892.

81 - The principals of Law in Islam; the historians History of the World edit, H.S. Williams, viii, Newyork, 1904.

(60) GUIDI (IGN):

82 - L'Arabie anté-islamique, Paris, 1921.

(61) GRUNBAUM (G.E VON):

83 - Unity and Variety in muslim Civilisation, chicago, 1955.

(62) GUILLAUME (A.):

84 - The Traditions of islam, Oxford, 1924.

(63) HADJ SASSI (S.):

85 - Origine et developpement de la science des Usûl al-Fiqh d'après Al-shafi^{c}i et al-ghazali. Thèse de doctorat, Paris -Sorbonne, 1985.

(64) HAMIDULLAH:

86 - Le prophète de l'islam, 2 vol, Paris, 1959.

(65) HANAFI. (H.):

87 - Les méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la Compréhension, Le Caire, 1965.

(66) HAYEK (M.):

88 - Le christ de l'islam, Paris, 1959.

(67) HEFFENING (W.):

89 - art. Al-shaibani, in shorter E.I.

90 - art. Al-shafi^{c}i, in shorter E.I.

91 - art. al-Muzani, in, E.I (1).

(68) HERR (M.D.):

92 - Minhâg, in Encyclopedia Judaica, T.12.

(69) HIRSCHFELD (H.):

93 - Jüdische Elemente in Koran, BERLIN, 1873.

94 - New researches into the Composition and exegesis of the Coran, London, 1902.

95 - Histoire des Juifs de Médine, Revue des Etudes Juives, VII et X, 1883 et 1885.

(70) HOROVIVITZ (J.):

96 - Koranische untersuchungen, Berlin, 1926.

(71) HOURANI (A.):

97 - Arabic though in the liberal age 1789 - 1939, London, 1962.

(72) HOURANI (G.):

98 - The basis of authority of consensus in Sunnite islam, in Studia Islamica, XXI, pp: 13 - 60, 1964.

(73) HUGEL (F. VON):

99 - Essays and addresses, London, 1928.

(74) IBN KHALDON:

100 - Al-Muqaddima, tra, Française. par Mansour Monteil, 3 vol, sindbad, Paris, S.D.

(75) IQBAL (M.):

101 - Reconstruire la pensée religieuse de l'islam, trad. française. par EVA mererovitch, Paris, 1955.

(76) JABRE (F.):

102 - La notion de certitude selon Ghazali, Paris, 1958.

103 - La notion de Marifa chez Ghazali, Beyrouth, 1958.

(77) JOMIER (J.):

104 - Introduction à l'islam actuel, Paris, 1964.

105 - Le Commentaire Coranique du Manâr, Paris, 1954.

(78) JUYNBOLL (TH.W.):

106 - art. Istislah, in E.I. traduction Arabe, Tome I.

(79) KALLEN (H.M.):

107 - «Consensus» in Encyclopedia of social science, T.IV.

(80) KERR (M.):

108 - Rashid Rida and islamic legal reform, Los Angelos, 1966.

(81) LALANDE:

109 - «Consensus», in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, 1972.

(82) LAMBERT (E.):

110 - Introduction à la fonction du droit civil camparé, I, Paris, 1903.

(83) LAMMENS (H.):

111 - Qoran et Tradition; Comment fut composée la vie de Mahomet, (in Recherches de science religieuse, I) Paris, 1910.

112 - Sira, in Journal asiatique, Paris, 1911.

113 - Le triumvirat Aboû Bakr, Omur et Abau obeida, in Mélange de la faculté orientale, IV, Beyrouth, 1909.

114 - Fatima et les filles de Mahomet, notes Critiques pour l'étude de la Sira, Rome, 1912.

115 - L'Arabie occidentale avant l'hégire, Beyrouth, IMP. Catholiques, 1928.

116 - L'Islam, Croyances et Institutions, 3ème édition, Beyrouth, 1943.

(84) LAOUST (H.):

117 - Les schismes dans l'islam, Paris 1965.

118 - Le Réformisme orthodoxe des «Salafiya» in. R.E.T. 1932.

119 - Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida, Beyrouth, 1938.

120 - Essaie sur les doctrines sociales et politiques d'ibn Taimiyya, le Caire, 1939.

121 - La politique de Ghazali, Paris, 1970.

(85) LE COMTE:

122 - Le traité des divergences du Hadith d'ibn Qutayba, Damas 1962.

(86) LEDIT (CH.):

123 - Mahomet, Israêl et le christ, Paris, 1956.

(87) LEVI-PROVANÇAL:

124 - Histoire de l'espagne musulmane, 3 vol, Leiden - Paris, 1950 - 1953.

(88) LEVITATS:

125 - Takkanot ha-Kahal, in Encyclopedia Judaica, T. 15.

(89) LYDGATE (J.):

126 - Fall of princess, Edition Henry Bergen, London, 1924.

(90) MACDONALD (C.B.):

127 - Developement of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutionnal theory, New york, 1903.

128 - Religious attitude and life in Islam, Chicago - London, 1909.

129 - Art - idjma[c], in E.I (1.).

130 - Aspects of islam, New York, 1911.

131 - The Leyacy of islam, edited by th. arnold and alf. Guillaume, Oxford, 1931.

(91) MADINA (M.Z.):

132 - The classical doctrine of consensus in Islam, Thèse, University of Chicago, 1957.

(92) MADKOUR (I.):

133 - L'organon d'aristote dans le monde Arabe, 2ème édition, J. Urin, Paris, 1969.

(93) MARÇAIS:

134 - La Berbérie musulmane et l'orient au Moyen age, Paris, 1946.

(94) MARGOLIOUTH (D.S):

135 - Omars instruction to the Kadi, J.R.A.S. pp: 307 - 326, 1910.

136 - Mohammed and the rise of islam, London, 1905.

(95) MASSIGNON (L.):

137 - Situation de L'Islam, Paris, 1939.

138 - Essai sur les origines du lexique technique de la mystique Musulmane, Paris, 1954.

(96) MICHAUD (H.):

139 - Jésus Selon le Coran, Neuchâtel, 1960.

(97) MICHAUD ET POUJOULAT:

140 - Correspondence d'orient, Bruxelles, 1941.

(98) MICHELL (R.):

141 - The Society of the muslim Brothers, London, 1969.

(99) MILLIOT (L.):
142 - Introduction à l'étude du Droit Musulman, Recueil Sirey, Paris, 1953.
(100) MONTEIL (M.):
143 - L'Islam, Paris, 1963.
(101) MORAND (M.):
144 - Avant - Projet du code du droit musulman algérien, Alger, 1916.
(102) SOURDEL (D.):
145 - L'Islam, que sais-je? Paris, 1949.
(103) MUIR (W.):
146 - Life of Mahomet, IV vol. London, smith, Elder & Company, 1858.
(104) NÖLDEKE:
147 - Geschichte des Qorans, 3 vol, Leipzig, 2ème édition, 1961.
(105) PALAGIOS (M.A.):
148 - La escatalogia musulmana en la divina comedia, madrid, 1919.
(106) PAREGA (F.M.):
149 - Islamologie, Beyrouth, 1963.
(107) PARET (R.):
150 - Art. Istihsan and Istislah, in sharter E.I.
(108) PELLEGRIN (A.):
151 - L'islam dans le monde, Paris, 1939.
(109) RAHMAN (F.):
152 - Concepts Sunna Ijtihad and Ijma^{c} in the early period, in, I.S. March, Karachi, 1962.
(110) ROBERTS (R.):
153 - The Social laws of the Qoran, London, 1925.
(111) ROBSON (J.):
154 - Muslim Traditions: The Questionnal of authenticity, Manchester, 1952.
155 - Art. Hadith, in E.I (2.).
(112) RODINSON (M.):
155 - Mahomet, Paris, 1968.
156 - Islam et capitalisme, Paris, 1966.
157 - Marxisme et monde musulman, Paris, 1972.
(113) RONDOT (P.):
158 - L'Islam, Paris, 1965.
(114) RYCKMANS (G):
159 - Les religions Arabes pré islamique, Louvain, publications universitaires et Bureaux du Muséon, 1951.

(115) SANTILLANA:

160 - Code civil et commercial Tunisien (Avant propos), Tunis, 1988.

(116) SCHACHT (J.):

161 - The origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford at Clarendon press, 1979.

162 - Introduction au droit musulam, tra Française. par Paul Kempf et M. Turki, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.

163 - Esquise d'une histoire du droit musulman, Paris, 1950.

164 - Art. Fiqh, in E.I. (2.).

164 - Art, Usûl al-Fiqh, in E.I (1.).

165 - Sur l'expression «Sunna» du prophète in Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé, Teheran, 1963, pp: 361 - 365.

166 - Droit byzantin et droit musulman, in XII Convegno «volta», Rome, 1957.

167 - A Revaluation of Islamic Traditions, J.R.A.S. PP: 143 - 154, 1949.

168 - Inspector of the Market, in orientalia, xvii, p. 518, 1948.

169 - Le Droit Musulman: Solution de quelques problèmes relatifs à ses origines, pp: 1 - 13, R. A., 1952.

170 - Sur la Transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l'islam, A.I.E.O.X. pp: 399 - 419, 1952.

171 - Justice en Nigéria du Nord et le droit musulman, R.A. pp: 37 - 43, 1951.

172 - L'administration de la justice musulmane en Afrique occidentale Française et Britanian symposium intercolonial, Bordeaux, pp: 82 - 89, 1954.

173 - Remarques sur la transmission de la pensée greque aux Arabes, Histoire de la Médecine, ii/5, Paris, pp: 11 - 19, 1952.

(117) SCHULZ (F.):

174 - History of Romain legal Science, Oxford, 1946.

(118) SMITH (W.C.):

175 - Modern Islam in India, London, 1946.

(119) SHEHATA (S.H.):

176 - Logiane juridique et droit musulman, in Studia Islamica, Paris, 1965.

177 - Essai d'une théorie général de l'obligation en Droit musulman, le Caire, 1936.

(120) SNOCK HURGRONJE (C.):

178 - Œuvres choisies, edité par Bousquet et schacht, Leiden, 1957.

(121) SOURDEL (D.):

179 - L'Islam médiéval, coll. «L'historien» Paris, P.U.F., 1979.

180 - La civilisation de l'islam classique, en Collaboration avec J. sourdel - Thomine, Paris, Arthaud, 1968.

181 - Le Viziart abaside de 749 à 936, Damas, Institut Française, 2 vol, 1939 - 1950.

(122) STROTHMANN (R.):

182 - Art. Zahiriyya, in E.I (2.).

183 - Art. Shari^{c}a, in E.I. (1.).

(123) TOR ANDRAE:

184 - Mahomet, savie et son doctrine, Paris, Adrien - Maisoinneuve, 1945.

(124) TURKI (A.):

185 - Polémique entre Ibn Hazm et Bagi sur les Principes de loi musulmane, Alger, 1973.

(125) TYAN (E.):

186 - Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam, T.I. Paris, 1938.

(126) VIDA (LEVIDELLA):

187 - Art, Umayyads, in E.I (1.).

(127) WARDENBURG:

188 - L'islam dans le Miroir de l'occident, Paris - Mouton - Lahye, S.D.

(128) WATT (M.):

189 - Mahomet, tra-Française, par odile Mayot, Payot, S.D.

190 - Muhammad at Mekka, Oxford, 1953.

191 - Muhammad at Medina, Oxford, 1956.

(129) WENSINCK:

192 - A handbook of early Muhammadan Tradition, Leiden, 1927.

193 - Conco rdance et indices de la Tradition musulmane, Leiden, 1933.

194 - The muslim Crecd, its, genesis and historical development, London, 1932.

195 - Art. Kiyas, in E.I. (1.).

المحتويات

